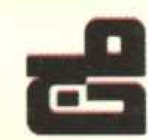
الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي

فريديريك نيتشه

تعريب: د. سهيل القش

تقديم: ميشال فوكو



الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي

هذا تعريب كتاب

Friedrick Nietzsche

الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي

جرى الاعتماد فيه على الترجمة الفرنسية

La Philosophie à L'époque tragique des Grecs
Oeuvres Philosophique Complètes
Ecrits Posthumes
1870- 1873

فريدريك نيتشه

الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي

تعريب
الدكتور سهيل القش

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الثانية

١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء – شارع اميل اده – بناية سلام

هاتف ٨٠٢٤٠٧ – ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت – لبنان

تقديم

نيتشه ، فرويد وماركس[1]

بقلم: ميشال فوكو

حين عرض علي مشروع هذه « الطاولة المستديرة » ، اثار ذلك اهتمامي في نفس الوقت الذي احرجني . انني اقترح مخرجاً لذلك : بعض الموضوعات المتعلقة بتقنيات التفسير لدى كل من ماركس ، نيتشه وفرويد .

في الواقع ان هناك حلماً يتراءى من وراء هذه الموضوعات ؛ حلم بان يصبح بامكاننا يوماً ان نكون نوعاً من الملف العام ، أو الموسوعة التي تضم جميع تقنيات التفسير التي اتيح لنا ان نعرفها منذ النحويين الأغريق حتى يومنا هذا . ان هذا الملف الكبير الذي يضم كافة تقنيات التفسير، لم تصغ منه بعد حتى الآن ، على ما اعتقد ، الا فصول قليلة .

يبدو لي ان ما يمكننا قوله ، كمدخل عام لفكرة تاريخ تقنيات التفسير ، هو

---

(١) Nietzsche-cahiers de Royaumont, Philosophie N° VI, VIIe colloque- 4- 8 juillet 1964 (Editions de Minuit, 1967).

التالي : ان اللغة ، على الأقل اللغة في الثقافات الهندو - اوروبية ، قد ولـدت دائماً نوعين من الشكوك :

- اولاً الشك في ان اللغة لا تقول فعلاً ما تقول . فمن المحتمل الا يكون المعنى الذي نفهمه ، والذي يبرز مباشرة ، سوى معنى ناقصاً يحمي ، يختـزن او يؤدي ، بالرغم من كل شيء ، الى معنى آخر ؛ وبذلك يكون هذا المعنى الآخر هو في نفس الوقت المعنى الأقوى ، والمعنى « التحتـي » . وهـذا ما كان يطلـق عليه الاغريق اسم الـallegoria والـhiponoia .

- من جهة اخرى تولد اللغة هذا الشك الآخر : اذ انها تتجاوز بطريقة ما شكلها الشفهي الخالص ، ذلك ان ثمة اشياء اخرى في العالـم تتكلـم ، مع ان هذه الأشياء لا تكون لغـة . وفي المحصلـة ، من المحتمـل ان كلاً من الطبيعـة ، والبحر ، وحفيف الأشجار ، والحيوانـات ، والوجـوه ، والاقنعـة ، والمديات المصلبة ، كل هذه الاشياء قد تتكلم ؛ من المحتمل ان ثمة لغة متمفصلة بطريقة لا شفهية . وهذا ما يسمى لدى الاغريق ، اذا اردتم ، الـSemainon .

ان هذين الشكين اللذين سبق لهما ان برزا لدى الاغريق ، لم يزولا ، وهما ما يزالان معاصرين ، اذ اننا اخذنا في الاعتقاد مجدداً ، بالتحديد منذ القرن التاسع عشر ، ان الحركات الصامتة ، والامراض ، وكل الجلبة حولنا ، كل ذلك يمكن ان يتكلم ايضاً ؛ واننا اخذنا نصغي الى هذه اللغـة الممكنـة اكثـر من اي وقـت مضى ، محاولين ان نفاجىء تحت الكلمات خطاباً قد يكون اكثر جوهرية .

انني اعتقد ان كل ثقافة ، اي كل شكل ثقافي داخل الحضارة الغربية ، كان لها نظام تفسيرها ، تقنياتها ، مناهجها ، وطرقها الخاصة بها لكي تشتبه باللغة التي تريد ان تقول غير ما تقول ، ولكي تتلمس احتمال وجود لغة ما خارج اللغة . يبدو اذن ان ثمة مشروعاً يجب تدشينه لكي نكون النظام او اللوحة ، كما كان يقـال في القـرن السابع عشر ، التي تضم كافة انظمة التفسير هذه .

فلكي نفهم ما هو نظام التفسير الذي اسسه القرن التاسع عشر ، وبالتالي الى اي نظام تفسير ما زلنا ننتمي نحن اليوم ، يبدو لي انه يجب ان نعتمد مرجعاً متأخراً ،

نوعاً من التقنية الذي قد يكون وجد مثلاً في القرن السادس عشر . فما كان يستدعي التفسير في ذلك العصر ، اي موقعه العام ووحدته الدنيا التي كان على التفسير ان يعالجها ، انما كان التشابه . فحيث كانت الاشياء تتشابه ، حيث كان ثمة تشابه ، كان ثمة شيء يريد ان يقال ، ويمكن ان يتجلى ؛ اننا نعرف اهمية الدور الذي لعبه التشابه ، وكافة المفاهيم التي تدور حوله كالاقمار التابعة ، داخل كل من علم الكون ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان ، وداخل فلسفة القرن السادس عشر . في الحقيقة ، ان كل هذه الشبكة من المتشابهات تبدو لنا ، نحن الذين ننظر باعين القرن العشرين ، ملتبسة ومشوشة . في الواقع ان ملف التشابه هذا الذي عرفه القرن السادس عشر ، كان كامل الانتظام . فقد كانت هناك ، على الأقل ، خمسة مفاهيم محددة تماماً :

- مفهوم **التوافق** المرادف للاحكام والتوفيق (كالتوفيق مثلاً بين الروح والجسد ، وبين المجموعة الحيوانية والمجموعة النباتية) .
- مفهوم **التعاطف** المرادف لتطابق الحوادث داخل مواد مميزة .
- مفهوم **التنافس** المرادف للموازاة الاكثر جدية فيما يخص صفات معينة داخل المواد او داخل كائنات مميزة ، الى حد ان الصفات ان هي الا انعكاس بعضها البعض داخل هذه المادة او تلك . (هكذا يشرح بورتا ان الوجه البشري ، مع الاجزاء السبعة التي يحددها ، هو تنافس السماء مع كواكبها السبعة) .
- مفهوم **التوقيع** الذي يشكل بين مميزات الفرد المرئية ، صورة لميزة غير مرئية ومستترة .
- ثم بالتأكيد مفهوم **التماثل** المرادف لتطابق العلاقات بين مادتين مميزتين او اكثر .

ان نظرية الدلالة وتقنيات التفسير كانت ترتكز اذن ، في ذلك العصر ، على تعريف كلي الوضوح لكل انماط التشابه الممكنة ، وكانت تنشىء نوعين من المعرفة متميزين كلياً : الـcognitio ، الذي يعني ، العبور الجانبي ، نوعاً ما ، من تشابه الى آخر ؛ والـ divinatio ، الذي كان يعني المعرفة المعمقة ، التي تنتقل من تشابه

سطحي الى تشابه اكثر عمقاً . ان كل هذا التشابهات تعبر عن اجماع العالم الذي يكونها ؛ وهي تتعارض مع الصورة الخداعة ، والتشابه السيء الذي يقوم على انشقاق الشيطان عن الله .

اذا كانت تقنيات التفسير هذه المتبعة في القرن السادس عشر قد بقيت معلقة ، بسبب تطور الفكر الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، واذا كان نقد التشابه الذي قدمه كل من بيكون وديكارت قد لعب بالتأكيد دوراً كبيراً لوضع هذه التقنيات بين مزدوجين ، فان القرن التاسع عشر ، وبالتحديد ماركس ، نيتشه وفرويد قد فتحوا امامنا مجدداً امكانية جديدة للتفسير ، فقد اعادوا تأسيس امكانية تأويل نصوص قديمة مقدسة (Hérméneutique)

ان الكتاب الأول من « راس المال » ، ونصوصاً « كولادة المأساة » و« اصول الاخلاق » ، و« تفسير الاحلام » ، تضعنا مجدداً امام تقنيات تفسيرية . ان تأثير الصدمة ، ونوع الجرح الذي تسببه هذه المؤلفات للفكر الغربي ، ربما كان مصدره كون هذه المؤلفات قد شكلت مجدداً امام اعيننا شيئاً كان يسميه ماركس نفسه « كتابات هيروغليفية » . وهذا ما وضعنا في مأزق حرج ، ذلك ان تقنيات التفسير هذه تتعلق بنا بالذات ، ولأننا ، نحن المفسرين ، قد باشرنا بتفسير انفسنا بواسطة هذه التقنيات . علينا بالمقابل ان نستعين بتقنيات التفسير هذه ، لكي نستجوب مفسرين كفرويد ، نيتشه وماركس ، وهذا ما يجعلنا ننزلق باستمرار في لعبة المرايا الابدية .

يقول فرويد في مكان ما ان ثمة جروحاً نرجسية ثلاثة في الثقافة الغربية : الجرح الذي سببه كوبرنيك ، وذلك الذي سببه داروين حين اكتشف ان الانسان مولود من القرد ؛ والجرح الذي سببه فرويد نفسه ، حين اكتشف بدوره ان الوعي يقوم على اللاوعي . انني أتساءل حين زجنا فرويد ونيتشه وماركس داخل عمل التفسير الذي ينعكس دائما على نفسه ، الم يكونوا حولنا ، ومن اجلنا ، هذه المرايا التي تعكس صورا ، تشكل جروحها التي لا تنضب نرجسيتنا الحالية ؟ في اي حال ، وبهذا الصدد أريد أن أقدم بعض الاقتراحات ، ان ماركس ونيتشه وفرويد لم يضاعفوا الدلالات داخل العالم الغربي . انهم لم يعطوا معنى جديدا لاشياء لم يكن لها

معنى . انهم في الواقع قد غيروا طبيعة الدلالة ، وعدلوا الطريقة التي كان يمكن للدلالة بشكل عام ان تفسر بواسطتها .

ان السؤال الاول الذي اريد ان اطرحه هو التالي : الم يعدل كل من ماركس ، فرويد ونيتشه ، وبعمق ، حيز التوزيع حيث يمكن للدلالات ان تكون دلالات ؟

في العصر الذي اعتمدته كنقطة مرجعية ، اي في القرن السادس عشر ، كانت الدلالات تنتظم بشكل متجانس ضمن حيز كان هو نفسه متجانساً ، وذلك في كل الاتجاهات . كانت دلالات الأرض تردنا الى السماء ، ولكنها كانت تردنا في نفس الوقت الى العالم الجوفي ، كانت تردنا من الانسان الى الحيوان ، ومن الحيوان الى النبات ، وبالعكس ، وانطلاقاً من القرن التاسع عشر ، اي مع فرويد وماركس ونيتشه ، اخذت الدلالات تتدرج ضمن حيز اكثر احتلافاً ، حسب بعد يمكن تسميته بعد العمق ، شرط الا يكون ذلك مرادفاً للداخلية ، بل بالعكس ، للخارجية .

انني افكر بالاخص في ذلك النقاش الطويل الذي ما انفك نيتشه يقيمه مع العمق . نجد لدى نيتشه نقداً للعمق الامثل ، لعمق الوعي الذي يدحضه على انه من ابتكار الفلاسفة ، اذ يبدو هذا العمق وكأنه تفتيش صاف وداخلي عن الحقيقة . ان نيتشه يبرهن كيف يحتم هذا العمق الاستسلام ، والرياء ، والتقنع ، بحيث ان على المفسر ، حين يتناول دلالات هذا العمق ليدينها ، ان ينزل على طول هذا الخط العامودي وان يبين ان عمق الداخلية هذا ليس في الحقيقة شيئاً مختلفاً عما يقول . على المفسر بالتالي ان ينزل ، وان يكون ، كما يقول ، « منقب الاعماق الجيد »[٢] .

ولكن ليس بامكاننا في الواقع حين نفسر، ان نسلك هذا الخط المنحدر ، الا لكي نرمم الخارجية البراقة التي كانت مغلفة ومطمورة. ذلك انه اذا كان على المفسر ان يذهب بنفسه كمنقب حتى القعر ، فان حركة التفسير انما هي ، على العكس من ذلك ، حركة شرفة تزداد علواً ، وتدرج دائماً فوقها العمق الذي يزداد انقشاعاً ،

---

(٢) Nietzsehe- Aurore

لقد استعيد العمق الآن كسر سطحي كلياً ، بحيث ان طيران النسر ، وصعود الجبل ، وكل هذه العامودية المهمة في زرادشت ، ان هي ، بالمعنى الدقيق ، سوى انقلاب العمق ، واكتشاف حقيقة ان العمق لم يكن سوى مجرد لعبة ، وثنية من ثنايا السطح . وكلما اصبح العالم اكثر عمقاً امام النظر ، كلما ادركنا ان كل مرن عمق الانسان لم يكن سوى مجرد لعبة اطفال .

انني أتساءل : هذه المكانية ، ولعب نيتشه مع العمق ، الا يمكن مقارنتها بلعب ماركس مع التفاهة ، حتى ولو كان لعبه هذا مختلفاً ظاهرياً . ان مفهوم التفاهة لدى ماركس مهم جداً ؛ فهو يشرح في بداية ، « رأس المال » كيف يجب عليه ، خلافاً لبرسيه ، ان يغوص في الضباب لكي يبرهن في الواقع عدم وجود وحوش خرافية أو الغاز عميقة ، نظراً لأن كل العمق الموجود في الرؤية المكونة لدى البورجوازية عن النقد ، والرأسمال ، والقيمة ، الخ . . ليس في الحقيقة سوى تفاهة .

علينا بالطبع ان نذكر بحيز التفسير الذي كونه فرويد ، ليس فقط عبر مسحه المشهور للوعي وللاوعي ، ولكن كذلك داخل القواعد التي صاغها للمثابرة التحليلية ، واستجلاء المحلل كل ما يقال خلال « السلسلة » المحكية . يجب التذكير بالمكانية المادية التي أولاها فرويد كل اهتمام ، والتي تكشف المريض أمام نظرة المحلل النفسي المشرفة .

ان الموضوع الثاني الذي اريد ان اطرحه عليكم ، وهو مرتبط قليلاً بهذا الاخير ، هو التنويه ، انطلاقاً من هؤلاء الرجال الثلاثة الذين نتحدث عنهم الآن ، بمسألة ان التفسير قد اصبح اخيراً عملاً لا نهاية له .

في الحقيقة ان التفسير كان كذلك في القرن السادس عشر ، ولكن الدلالات كانت ترتد على بعضها البعض ، لمجرد انه لم يكن بامكان التشابه الا ان يكون محدوداً . وقد اخذت الدلالات انطلاقاً من القرن التاسع عشر تترابط في شبكة لا تنضب ، ولا نهاية لها هي الأخرى ، وذلك ليس بسبب ان هذه الدلالات تستند الى تشابه لا يحكمه اطار ، ولكن نظراً لوجود هوة وانفتاح لا يمكن اختزالهما .

ففي حين نجد التفسير دائماً ممزقاً ويبقى بذلك معلقاً على حافة ذاته ، نجد هذا

الشيء غير الناجز في التفسير ، كما اعتقد ، بنفس الطريقة تقريباً لدى كل من ماركس ،ونيتشه وفرويد ،بشكل رفض البداية . رفض « اسطورة روبنسون » ، كما كان يقول ماركس ، التمييز المهم لدى نيتشه بين البداية والاصل ؛ والطابع غير المكتمل ابداً للاسلوب ، التراجعي والتحليلي لدى فرويد . اننا نجد هذه التجربة تبرز بشكل خاص لدى نيتشه وفرويد ، وبدرجة اقل لدى ماركس ، وانا اعتقد ان هذه التجربة مهمة جداً للتأويل الحديث للنصوص القديمة ، لدرجة انه كلما ذهبنا بعيداً في التفسير كلما اقتربنا في نفس الوقت من منطقة خطيرة جداً ، وهي منطقة لن يجد فيها التفسير نقطة تقهقره فحسب ، بل سيزول فيها التفسير كتفسير ، وربما ادى ذلك الى زوال المفسر نفسه . ان وجود هذه النقطة المطلقة الدائم بالقرب من التفسير تشكل في نفس الوقت وجود نقطة انقطاع .

اننا نعرف كيف تم تدريجياً لدى فرويد اكتشاف هذا الطابع المنفتح والفاغر بنيوياً للتفسير . لقد تم هذا الاكتشاف في البداية بطريقة جد تلميحية ومستترة في « تفسير الاحلام » حين يحلل فرويد احلامه الشخصية ، ويستعين باسباب تعود للاحتشام ، او لعدم البوح بسر شخصي لكي يتوقف عن ذلك .

اننا نجد ، في تحليل دورا ، بروز فكرة تقول بأن على التفسير ان يتوقف ،اذ لا يمكنه ان يمضي الى النهاية بسبب شيء سيطلق عليه بعد عدة سنوات اسم الانتقال (Transfert) . ثم تتأكد ، من خلال دراسة الانتقال ، طبيعة التحليل التي لا تنضب ، في الطابع اللامتناهي والكلي الاشكال لعلاقة المحلل بالمحلل ، وهي علاقة مكونه بالطبع لعلم النفس التحليلي ، وتفتح الحيز الذي ما فتيء علم النفس يمتد فيه دون ان يكون بامكانه اطلاقاً ان يكتمل .

من الواضح ان التفسير ايضاً لدى نيتشه هو دائماً غير مكتمل . ما هي الفلسفة بالنسبة اليه ، سوى نوع من الفقه اللغوي المعلق ابداً ، فقه لغوي لا يمكن له اطلاقاً ان يتركز؟ لماذا ؟ ذلك ، كما يقول في « فيما يتعدى الخير والشر » ، لأن « الموت بواسطة المعرفة المطلقة قد يشكل جزءاً من اساس الوجود »[٣] مع انه برهن في

---

(٣) Nietzsche- Par- delà le bien et le Mal

«Ecce Homo» كم كان قريباً من هذه المعرفة المطلقة التي تشكل جزءاً من اساس الوجود . وكذلك خلال خريف ١٨٨٨ في تورين (Turin) .

اذا اتيح لنا ، من خلال مراسلات فرويد ، ان نستجلي همومه الدائمة منذ اللحظة التي اكتشف فيها علم النفس التحليلي ، فبامكاننا ان نتساءل اذا كانت تجربة فرويد تشبه في العمق تجربة نيتشه . ان ما هو مطروح في نقطة انقطاع التفسير ، في اتجاه التفسير هذا نحو نقطة واحدة تجعله مستحيلاً ، قد يكون شيئاً مشابهاً لتجربة الجنون .

وهي تجربة صارع نيتشه ضدها في نفس الوقت الذي فتن بها ، وهي نفس التجربة التي صارع ضدها فرويد طيلة حياته ، ولكن بقلق . كما لو ان تجربة الجنون هذه هي بمثابة معاقبة حركة التفسير التي تقترب من مركزها الى ما لا نهاية ، ثم تنهار مكلسة .

انني اعتقد ان عدم الاكتمال الجوهري هذا للتفسير مرتبط بمبدأين أخرين ، اساسيين هما ايضا ويكونان مع المبدأين السابقين ، اللذين تكلمت عنهما لتوي ، فرضيات التأويل الحديث للنصوص القديمة (herméneutique moderne)[+] .
المبدأ الأول : اذا كان لا يمكن ابدا للتفسير ان يكتمل ، فذلك لأنه ، وبكل بساطة ، لايوجد شيء بحاجة لتفسير . لا يوجد شيء اولي بحاجة لتفسير ، وذلك ان كل شيء انما هو في العمق تفسير ، فكل دلالة ليست في حد ذاتها الشيء الذي يقدم نفسه للتفسير ، بل هي تفسير لدلالات اخرى .

لا وجود ، اذا اردتم ، لـinterpretandum لم يصبح بعد interpretans ، بحيث ان العلاقة التي تترسخ داخل التفسير انما هي علاقة عنف بقدر ما هي علاقة توضيح . في الواقع ان التفسير لا يوضح مادة تتطلب تفسيرا كما لو كانت هذه المادة تقدم نفسها سلبا للتفسير ؛ لا يمكن للتفسير الا ان يستولي ، وبعنف ، على تفسير ، قد سبق له ان اصبح هنا ، وان تطيح به ، تقلبه رأساً على عقب ، وتهشمه بالمطرقة .

اننا نرى ذلك لدى ماركس الذي لا يفسر تاريخ علاقات الانتاج ، بل هو يفسر

علاقة سبق لها ان قدمت نفسها كتفسير ، لأنها تقدم نفسها كطبيعة . وكذلك فان فرويد لا يفسر دلالات ، بل هو يفسر تفسيرات . اذ ماذا يكتشف فرويد تحت الاعراض ؟ انه لا يكتشف « عواقب صدمات » كما يقال ، بل هو يبرز « تخيلات » مع شحنتها من القلق ، اي انه يبرز نواة ، تكون هي نفسها ، وبوجودها الخاص ، تفسيراً . ففقدان الشهية مثلاً لا يردنا الى الفطام ، كما يردنا الدال الى المدلول ، ولكن فقدان الشهية ، كدلالة ، وكعارض بحاجة لتفسير ، يردنا الى « تخيلات » ثدي الأم السيء ، وهذا الثدي نفسه هو تفسير ، سبق له ان اصبح بذاته جسما متكلما . لذلك ليس فرويد مضطرا لأن يفسر ما يقدم له مرضاه كأعراض بشكل مختلف عن لغتهم نفسها ؛ ان تفسيره هو تفسير لتفسير ، وبالعبارات التي يقدم بها هذا التفسير الاخير نفسه . اننا نعرف ان فرويد قد ابتكر « الانا الاعلى » (Surmoi) حين قالت له احدى مريضاته : « انني اشعر بكلب علي » (je sens un chien sur moi) .

ان نيتشه يستولي بنفس الطريقة على التفسيرات التي سبق لها ان استولت على بعضها البعض . لا يوجد بالنسبة لنيتشه مدلول اصلي . والكلمات نفسها ليست سوى تفسيرات قبل ان تكون دلالات ، وهي في النهاية لا معنى لها الا لأنها ليست سوى تفسيرات جوهرية . يشهد على ذلك اشتقاق كلمة agathos الشهير[4] . وهذا ما يقوله ايضا نيتشه ، حين يقول ان الكلمات كانت دائما تبتكرها الطبقات العليا ؛ انها لا تشير الى مدلول ، بل هي تفرض تفسيرات . وبالتالي ، نحن مفروض علينا الآن واجب التفسير ، ليس بسبب وجود دلالات اولى ومحجبة ، بل لوجود تفسيرات ، ولأنه ما يزال يوجد ، تحت كل ما يتكلم ، نسيج التفسيرات العنيفة الكبير . لهذا السبب توجد دلالات ، دلالات تملي علينا تفسير تفسيرها ، وتملي علينا ان نقلبها كدلالات رأسا على عقب . بهذا المعنى يمكن القول ان الـ allegoria والـHyponoia ، لا يقتصران في عمق اللغة وقبلها ، على ما انزلق لاحقا تحت الكلمات لكي يبدل اماكنها ويحركها ، ولكنهما هما اللذان يولدان

---

(4) F. Nietzsche- Généalogie de la Morale

الكلمات ، ويجعلانها تبرق بلمعان ، لا يتركز ابداً . لهذا السبب ايضاً نجد ان المفسر لدى نيتشه ، هو « الصادق » ؛ انه « الحقيقي » ليس لأنه يستولي على حقيقة مستلقية لكي ينطق بها ، بل لأنه يعلن التفسير الذي تسعى كل حقيقة الى طمسه . قد تكون اولوية التفسير هذه على الدلالات هي الشيء الأهم في التأويل الحديث للنصوص القديمة .

ان الفكرة القائلة بأن التفسير يسبق الدلالة تحتم الا تكون الدلالة كائناً بسيطاً ولطيفاً ، كما كان الامر ما يزال في القرن السادس عشر ، بحيث ان فيض الدلالات وتشابه الاشياء كانت تثبت طيبة الله فقط ، ولا تبعد ، الا بستار شفاف ، دلالة المدلول . يبدو لي ، وبالعكس ، انه انطلاقاً من القرن التاسع عشر ، اي انطلاقاً من فرويد ، ماركس ونيتشه ، ستصبح الدلالة سيئة النية ، اريد القول انه توجد داخل الدلالة طريقة ملتبسة وغامضة قليلاً في ان تسيء الارادة والنية . وذلك بقدر ما تصبح الدلالة تفسيراً لا يقدم نفسه كذلك . ان الدلالات هي تفسيرات تحاول ان تبرر نفسها ، وليس العكس .

هكذا يعمل النقد كما هو محدد في « نقد الاقتصاد السياسي » ، وخاصة في الكتاب الأول من « رأس المال » . وهكذا تعمل الاعراض المرضية عند فرويد . ونجد لدى نيتشه ان كلمات مثل العدالة ، والتصنيفات الثنائية للخير والشر ، وبالتالي الدلالات ، انما هي اقنعة . ان الدلالات باكتسابها هذه الوظيفة الجديدة القائمة على طمس التفسير ، انما تفقد وجودها البسيط كدال ، وهو وجود كانت ما تزال تملكه في عصر النهضة ، كما لو ان سماكتها قد اخترقت ، بحيث ان كافة المفاهيم السلبية التي بقيت حتى الآن غريبة على نظرية الدلالة . قد اصبح بامكانها ان تتسلل عبر هذا الاختراق . لم تكن نظرية الدلالة الا اللحظة الشفافة والسلبية قليلاً للستار. اما الآن فقد اصبح من الممكن ان تقوم داخل الدلالة لعبة من المفاهيم السلبية ، والتناقضات ، والتعارضات ، وباختصار مجمل لعبة القوى المتفاعلة التي برع Deleuze في تحليلها في كتابه حول نيتشه .

«وضع الجدلية على رجليها »، اذا كان يجب ان يكون لهذه العبارة معنى ، افلا نكون بذلك قد وضعنا كل لعبة السلبية هذه داخل سماكة الدلالة ، وداخل هذا

الحيز المفتوح ، الفاغر والذي لا نهاية له ، وداخل هذا الحيز الذي لا مضمون فعلي له ولا توفيق ، كل هذه اللعبة التي افرغتها الجدلية من محتواها حين اعطتها معنى ايجابياً ؟

واخيراً ، ميزة التأويل (herméneutique) الأخيرة : يجد التفسير نفسه مضطراً لان يفسر ذاته الى ما لا نهاية ، ولأن يستعيد نفسه دائماً . من هنا برزت نتيجتان مهمتان . الأولى ، ان التفسير سيكون من الآن فصاعداً تفسيراً بالـ « من » ؟ ؛ فلا نفسر ما يوجد في المدلول ، بل نفسر في العمق : من طرح التفسير ؟ ليس مبدأ التفسير بشيء مختلف عن المفسر ، وربما كان هذا هو المعنى الذي اعطاه نيتشه لكلمة « علم النفس » . النتيجة الثانية ، ان على التفسير ان يسائل نفسه دائماً ، فلا يتوانى عن العودة الى ذاته . فمقابل زمن الدلالات ، وهو زمن الانقضاء ، ومقابل زمن الجدلية ، وهو في المحصلة زمن خطي ، فاننا نجد ان زمن التفسير هو زمن دائري . ان هذا الزمن مضطر ان يكرر المرور من حيث سبق له ان مر قبلاً ، وهذا ما يؤدي بمجمله ، ان الخطر الوحيد الذي يهدد التفسير فعلاً ، ولكنه خطر عظيم ، انما يكمن بشكل مفارق في الدلالات التي تعرض التفسير لهذا الخطر . ان موت التفسير انما هو في الاعتقاد بوجود دلالات ، وبان هذه الدلالات موجودة اولاً ، اصلاً ، وفعلا ، كاشارات متجانسة ، سديدة ومنظمة .

على العكس من ذلك ، فان حياة التفسير انما هي في الاعتقاد بانه لا وجود الا لتفسيرات ، يبدو لي انه يجب ان ندرك هذا الشيء الذي يسهو عن بال كثير من معاصرينا ، **ان التأويل (herméneutique) وعلم الاعراض (sémiologie) هما عدوان لدودان** . فالتأويل الذي ينكفىء الى علم اعراض هو الذي يعتقد بالوجود المطلق للدلالات : انه يتخلى عن العنف ، وعدم الاكتمال ، ولا نهاية التفسيرات ، لكي يدع ارهاب المؤشر يسود ، ولكي يشتبه باللغة . اننا نتعرف هنا على الماركسية بعد ماركس . على العكس من ذلك ، فان التأويل الذي يتجلبب بنفسه ، انما هو يدخل في مجال اللغات التي ما تنفك تحتم بعضها البعض ، اي في تلك المنطقة المشتركة بين الجنون واللغة الخالصة . وهنا نتعرف على نيتشه .

مقدمة

بقلم د .
سهيل القش

مدخل : ما هي الفلسفة ؟

بهذا السؤال ، يقول هايدغر[1] ، نتناول موضوعا واسعاً جداً ، موضوعاً مترامي الاطراف ، ولان الموضوع واسع فقد بقي بدون تحديد ، ولانه بدون تحديد ففي مقدورنا ان نتناوله من خلال اكثر وجهات النظر اختلافاً . ومع ذلك فسوف نعثر دائماً على شيء من الحق . ولكن بما ان الآراء الممكنة كلها ـ في تناول هذا الموضوع المتشعب الاطراف ـ متداخل بعضها في بعض ، فنحن على شفا الوقوع في خطر يفتقد معه حديثنا الى الاحكام اللازم .

من اجل ذلك ، يجب ان نحاول تحديد السؤال على نحو ادق . بهذه الطريقة سنوجه الحديث وجهة محددة ، وسيسير تبعاً لذلك على طريق واحد ، ونحن على يقين بان هذا الطريق ما هو بالطريق الوحيد . وعلى افتراض اننا استطعنا العثور على طريق يؤدي بنا الى تحديدات للسؤال ، عندئذ يظهر على الفور اعتراض خطير ضد موضوع حديثنا هو : اننا عندما نسأل : ما هذا ـ الفلسفة ؟ فنحن نتكلم عن الفلسفة ، وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا ـ بشكل واضح ـ في موقف عال على الفلسفة ، اي بمعزل عنها . بينما الهدف من سؤالنا هو ان ندخل في الفلسفة ، وان نقيم فيها ، فنسلك وفق طريقتها ، اي ان « نتفلسف » . لذلك يتحتم على الطريق

(١) Martin Heidegger - Qu'est- ce que la philosophie? (Questions II)

الذي يسير فيه بحثنا الا يكون واضح الاتجاه فحسب ، بل لا بد لهذا الاتجاه ان يعطينا في نفس الوقت الضمان بأننا نتحرك داخل الفلسفة ، لا ان ندور حولها من الخارج .

على هذا يتحتم ان يكون طريق بحثنا على نحو واتجاه من شأنهما ان يجعلا الفلسفة تتناول بالبحث ما يهمنا شخصياً ، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيراً يمس صميم ماهيتنا . ولكن الا تصبح الفلسفة بذلك امراً من امور الوجدان والانفعالات والعواطف ؟

« بالعواطف الجميلة ينشأ الادب الرديء »[٢] هذا القول لاندريه جيد لا يصدق على الادب فحسب ، بل هو اكثر صدقاً على الفلسفة كذلك . فالعواطف ـ حتى اجملها ـ لا مكان لها في الفلسفة ، فهي ـ كما قيل ـ شيء لا معقول ، والفلسفة على العكس من هذا ليست فقط شيئاً معقولاً ، بل هي التي تدير امور العقل . بهذه الدعوى نكون قد قررنا ـ بطريقة ما ، ومن حيث لا ندري ـ شيئاً يتعلق بما هي الفلسفة ؟ . اننا بهذا نكون قد استبقنا الجواب عن سؤالنا . وان هذا التقرير بان الفلسفة امر من امور العقل ، ليعده كل انسان تقريراً صحيحاً ، ومع ذلك فربما كان هذا القول جواباً متعجلاً مندفعاً عن السؤال : ما هذا ـ الفلسفة ؟ ، لاننا نستطيع ان نضع على الفور اسئلة جديدة نعارض بها هذا الجواب ، مثل : ما العقل ؟ اين ، ومن ذا الذي قرر ماهية العقل ؟ وهل نصب العقل نفسه حاكماً على الفلسفة ؟ فان كان الجواب « نعم » فبأي حق ؟ وان كان الجواب « لا » فمن اين تلقى هذه المهمة ، وما دوره ؟ واذا كان ما اعتبرناه على انه حق لم يثبت اول ما تثبت الا بالفلسفة ، وفي نطاق مجرى تاريخها ، فانه ليس من الحكمة ان نعد الفلسفة ـ مسبقاً ـ امراً من امور العقل . ومع هذا فاننا بمجرد ان نضع خاصية الفلسفة ـ بوصفها موقفاً معقولاً ـ موضع الشك ، يصبح بنفس الطريقة ايضاً من المشكوك فيه ان كانت الفلسفة تنتمي الى مجال « اللامعقول » ، لان من يريد تحديد الفلسفة بانها

---

(٢) كما ورد عند هايدغر André Gide- Dostoievski

امر لا معقول يتخذ بذلك من المعقول معياراً للتحديد ، بل واكثر من هذا انه يعود - بطريقة ما - ويسلم من جديد بماهية العقل تسلياً مسبقاً كأنه امر بين بنفسه[٣] .

واذا بينا من جهة اخرى الامكانية التي تتعلق بها الفلسفة ، وهي تلك التي تمسنا في صميم ماهيتنا ، فعندئذ لا يكون لهذا الحال من المس ادنى صلة ، ايا كانت ، بما يسمى عادة الانفعالات والعواطف ، اي باختصار اللامعقول .

ومما سبق قوله لا نستخلص في باديء الامر سوى هذه النقطة فحسب : ان اردنا المجازفة بالدخول في حديث يحمل عنوان : ما الفلسفة ؟ فقدر من العناية كبير ينبغي ان يتوافر لدينا .

ومثل هذه العناية تستلزم اول ما تستلزم ان نحاول دفع السؤال الى طريق موجه توجيهاً واضحاً ، لكي لا نتخبط اثناء سيرنا بين تصورات للفلسفة تعسفية او عرضية .

الفلسفة باليونانية : محبة الحكمة ، والفيلسوف هو محب الحكمة . واغلب الظن ان هرقليطس هو اول من صاغ الكلمة . « فالانسان الفيلسوف » هو من يحب الحكمة . والفعل « يحب » يعني هنا بالنسبة لهرقليطس ، يتحدث بالطريقة التي يتحدث بها « اللوغوس » اي يكون مطابقاً للوغوس . وهذه المطابقة تكون في اتفاق مع الحكمة ، والاتفاق هو الانسجام ، اي ان يكون المرء رابطاً نفسه بآخر ربطاً متبادلاً ، وان يرتبط كل منهما بالآخر اصلاً ، لان كلاً منهما تحت تصرف الآخر . وهذا الانسجام هو الخاصية المميزة للحب بمعناه عند هرقليطس[٤] .

« الانسان الفيلسوف يحب الحكمة » هي عبارة هرقليطس . والحكمة حسب هرقليطس تعني « الواحد (هو) الكل » والكل تعني كل ما هو موجود ، وبعبارة اخرى نقول : كل الموجود واحد في الوجود . فالوجود يجمع الموجود من حيث هو

---

(٣) Martin Heidegger- Ibid..

(٤) M. Heidegger- Ibid..

موجود . ان الوجود هو التجمع ـ انه اللوغوس .

" الموجود كله في الوجود . مثل هذا القول يرن في اسماعنا كأنه قول مبتذل ، ان لم يكن مهيناً ، لانه ما من احد بحاجة الى ان يهتم بان الموجود يرجع إلى الوجود ، فالعالم كله يعلم جيدا ان الموجود هو ما هو ، فاي شيء آخر يبقى للموجود سوى ان يكون ؟ ومع ذلك فهذه الحقيقة التي تقول بان الموجود يبقى مجمعاً في الوجود ، وان الموجود يظهر في ضوء الوجود ، هي التي اوقعت اليونانيين ـ وهم وحدهم وقبل غيرهم على حد قول هيدغر ـ في الاندهاش . الموجود في الوجود : هذه هي الحقيقة التي اصبحت بالنسبة لليونانيين اكثر الاشياء اثارة للدهشة . ومن الطريف ان يكون حكم هيدغر على الاصل اليوناني للفلسفة مطابقاً لحكم الشهرستاني : « فان الاصل في الفلسفة والمبدأ في الحكم للروم ، وغيرهم كالعيال لهم »[٥] .

هذا البحث النازع نحو الحكمة ، نحو الموجود في الوجود ، يصبح الأن السؤال التالي : ما الموجود من حيث هو موجود ؟ الآن فقط يصبح التفكير « فلسفة » . ان هرقليطس وبارمنيدس ما كانا فيلسوفين لانهما كانا دائماً على انسجام مع اللوغوس اي مع : « الواحد (هو) الكل » . والخطوة نحو الفلسفة ـ والتي مهدت لها النزعة السفسطائية ـ قام بها اولاً سقراط وافلاطون ، وبعد هرقليطس بحوالي قرنين ، جاء ارسطو وميز هذه الخطوة بالعبارة التالية : « وهكذا كان في القدم ، ويكون الآن ، وسيكون الى الابد ، السؤال عما هو الموجود ؟ هو السؤال الذي تنحو نحوه (الفلسفة) وتخفق المرة تلو المرة في الوصول الى الاجابة عنه » . ويسعى ارسطو بذلك الى تحديد الفلسفة في ماهيتها :

« الفلسفة هي معرفة نظرية المبادىء والعلل الاولى »[٦] .

واذا اخذنا بتقسيم الحكمة الى : حكمة قولية عقلية ـ وحكمة فعلية ، فان الحكمة القولية العقلية هي كل ما يعقله العاقل ، والحكمة الفعلية هي كل ما يفعله

---

(٥) ابو الفتح الشهر ستاني ـ الملل والنحل ـ المجلد الثاني ـ الباب الثاني : الفلاسفة .
(٦)

الحكيم لغاية كمالية . ثم ان الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية .

* **الحكمة القولية العقلية** ـ قسم العلم الى ثلاثة اقسام :

علم ما : هو العلم الذي يبحث في ماهيات الاشياء : الميتافيزيقا .
علم كيف : هو العلم الذي يبحث في كيفيات الاشياء : العلم الطبيعي
علم كم : هو العلم الذي يبحث في كميات الاشياء : العلم الرياضي .

وقد اضاف اليها ارسطو علم المنطق ، وربما عده آلة العلوم ، لا من جملة العلوم ، وحدد مواضيع كل علم كما يلي :

الموضوع في علم الميتافيزيقا : هو الوجود المطلق . ومسائله : البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود .

الموضوع في العلم الطبيعي : هو الجسم . ومسائله : البحث عن احوال الجسم من حيث هو جسم .

الموضوع في العلم الرياضي : هو الابعاد والمقادير . وبالجملة : الكمية من حيث انها مجردة عن المادة . ومسائله : البحث عن احوال الكمية من حيث هي كمية .

الموضوع في العلم المنطقي : هو المعاني التي في ذهن الانسان من حيث يتأدى بها الى غيرها من العلوم . ومسائله : البحث عن احوال تلك المعاني من حيث هي كذلك .

الحكمة الفعلية ـ ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وانما يكدح الانسان لنيلها ، وهي لا تنال الا بالحكمة . فالحكمة تطلب اما ليعمل بها ، واما لتعلم فقط . فانقسمت الحكمة الفعلية الى قسمين : عملي (عمل الخير) وعلمي (علم الحق)[٧] .

---

(٧) ابو الفتح الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ الجزء الثاني ـ الباب الثاني : الفلاسفة .

ان الفلسفة قد بدأت في العصر الحديث كمعرفة تعقل الموجودات والافعال ، وهي بهذا المعنى ذات طبيعة لا تختلف عن العلم الوضعي . وبدأ حب العلم يحل حديثا مكان حب الحكمة الذي كان يحكم رؤية الفلاسفة الاقدمين . فالحكمة والفلسفة والعلم التي كانت تشكل حقلا موحدا في العصور القديمة بدأت تتفكك وبرز علماء لا يعيرون اي اهتمام للفلسفة ، لا بل لا يحملونها على محمل الجد ، هذا بعد ان كانت بدايات الفلسفة تشكل في نفس الوقت بداية للعلوم (الفيزياء ، الكيمياء ، الرياضيات ، علم الفلك الخ . .) . وهذا ما نلاحظه عند طاليس ، وانكسيمندريس وانكسيمانس . في القرن السادس ق . م . حتى ان ارسطو نفسه كان يعتبر عالما في الفيزياء بقدر ما هو فيلسوف . وقد اعتبر اتباعه ان الفلسفة ان هي سوى الميتافيزيقا ، اي علم ما وراء الطبيعة الذي يأتي في تصنيف العلوم مباشرة بعد علم الطبيعة . وهكذا تداخلت بدايات الفلسفة مع بدايات العلوم في معظم المدارس الفلسفية القديمة ، فاهتم الرواقيون مثلا بادخال العلوم الفلكية في شرح انماط السلوك الانساني ، كما ارتكزت فلسفة فيثاغوروس الى الرياضيات والاعداد .

هذا وقد بدأ الانفصال يبرز في العصر الحديث بين العلوم والفلسفة ، ولم يعد بوسعنا ان نتكلم عن العلم اذ اتجهت العلوم نحو التخصص والتفرع . فراح كل علم يحدد موضوعا مستقلا ومنهجا خاصا له ادواته ، وفي حركة ولادته انحصر همه في تحديد المسافة التي تحرره من الفلسفة وحمل في سياق تطوره حذرا مهنيا من ماضيه الفلسفي . ولم يثن ذلك الفلاسفة عن متابعة اهتمامهم بالفلسفة المتأقلمة مع تطور العلوم الحديثة وعن تحديد وظيفتها القديمة ـ الحديثة . وقد وجد كانط للفلسفة وظيفتين اساسيتين لا تستطيع العلوم الغاءهما : ماذا نستطيع ان نعرف ؟ وماذا يجب ان نفعل ؟ وهو لا يخرج في ذلك عن تقليد فلسفي يقسم الحكمة كما رأينا الى : حكمة قولية عقلية وحكمة فعلية . هذا مع العلم ان الصلة لم تقطع بين العالم الحديث والفلسفة ، اذ وجد العالم الحديث نفسه متجها الى التمحيص في موضوع علمه وفي علاقة حقله العلمي ببقية العلوم ، وهو ما يرده بشكل ما الى فلسفة

العلوم . كما وان الفلاسفة في العصر الحديث لم يكونوا في حالة انقطاع عن العلوم الحديثة وتطورها ، بالاضافة الى ان بعض العلماء في العصر الحديث كان لهم انتاجهم الفلسفي : كلود برنارد ، كورنو ، هنري بوانكاريه ، اينشتاين ، لويس دي بروغلي .

واذا كانت الفلسفة تؤمن ، كما رأينا ، بقدرة العقل البشري على ادراك كنه وجوهر الاشياء وتحددت الميتافيزيقا ـ بناءعلى ذلك ـ على انها دراسة ماهية الموجود من حيث هو موجود ، « ودراسة المبادىء والعلل الاولى » ، غير ان تطور العلوم الحديثة وتشعبها حمل العلماء على التواضع وعلى تلمس محدودية العقل في ادارك جوهر الاشياء ـ التي كان كانط يسميها Les Noumènes كما حملهم ذلك على اقتصار قدرة العقل على ادراك الظاهرات ـ Phénomènes ـ . وانطلاقا من هذا التمييز بين الجوهر والظاهرة ، اعتبر اوغست كونت انه يجب التخلي عن طموحنا الميتافيزيقي في البحث عن جوهر الاشياء ، وان نكتفي بدراسة الظواهر بطريقة عينية ، وبذلك تحل فيزياء الظواهر مكان الميتافيزيقا القديمة التي كانت تدعي دراسة جوهر الاشياء .

وقد تبلورت رؤية اوغست كونت هذه في النظرية التي وضعها حول « قانون الحالات الثلاث » التي تحكم زمنيا تطور المراحل المتتالية التي يمر بها الفكر البشري :

١ ـ الحالة اللاهوتية .
٢ ـ الحالة الميتافيزيقية .
٣ ـ الحالة الوضعية .

وهو يصف الحالة الوضعية بالعبارات التالية :

« واخيرا ، في الحالة الوضعية ، بعد ان يكون العقل البشري قد اعترف باستحالة الحصول على مفاهيم مطلقة ، فانه يتخلى عن البحث عن اصل وتميز الكون وعن معرفة الاسباب الحميمة التي تقف وراء الظواهر ، ويكتفي بالسعي الى

اكتشاف القوانين الفعلية التي تحكم الظواهر ، اي علاقاتها الثابتة ، وذلك باستعمال التفكير والملاحظة معها »[٨] .

ان هذا الموقف النظري الوضعي انما هو يضع العلم مكان الفلسفة ويعلن بذلك موت الفلسفة .

ولكن هذا الموقف العدائي من الفلسفة قابله موقف توفيقي قال به كل من هنري برغسون واميل دوركهايم . اما برغسون فقد اعتبر ان الانسان يحمل موقفا مزدوجا ازاء الظواهر :

١ ـ فاما ان ندرك الواقع المادي عبر الاحساس .
٢ ـ واما ان ندرك الواقع الروحي عبر الحدس .

وهكذا نرى ان المادة ، من جهة ، تخترقها العلوم الطبيعية التي تتمتع ـ انطلاقا من الاحاسيس ـ بقيمة معرفية مطلقة للكون ، كما نرى ، من جهة اخرى ، ان عالم الروح تدركه الفلسفة التي تتمتع هي ايضا بقيمة معرفية علمية وضعية وصحيحة . ان هذه الفلسفة التي تتخطى المادة الفيزيائية يمكن تسميتها ميتافيزيقا[٩] . وقد كانت هذه الرؤية في اساس اعتبار ان العلم والميتافيزيقا في علاقة تكافؤ لا اولوية للواحد على الاخر ، وكل ما في الامر ان كلا منهما يهتم بحقل معين من الواقع لا علاقة له بالموضوع الذي يتناوله الاخر . وقد وضح اميل دوركهايم هذه الرؤية بتمييزه بين :

١ ـ حكم واقع : يصف وقائع معينة او العلاقات القائمة بين وقائع معينة . وهو ما يتميز به العلم .

٢ ـ حكم قيمة : يصف القيمة التي تتمتع بها وقائع معينة بالنسبة لذات واعية . وهذا ما تختص به الميتافيزيقا .

---

(٨) Auguste Comte- cours de philosophie positive
(٩) Henri Bergson- La pensée et le mouvant

ان هذه الرؤية التوفيقية تقوم على تمييز ضمني او معلن بين المادة التي تدخل ضمن حقل العلم ، والروح التي هي شأن من شؤون الفلسفة . وهي نفس الرؤية التي حكمت تقسيم الفلسفة كما هي مدرسة رسميا في المدارس والجامعات الاوروبية التي نسخنا عنها برامجنا التعليمية .

وتقسم هذه الرؤية الفلسفة الى اربعة محاور :

١ ـ علم النفس .
٢ ـ المنطق .
٣ ـ الاخلاق .
٤ ـ الميتافيزيقا .

وهو تقسيم مؤقت يستند الى ثنائية المادة والروح . فعلم النفس في هذا التقسيم يتناول حقل « الروح » او النفس وهو بهذا المعنى يدخل في صلب الفلسفة ، ولكنه من جهة اخرى يتناول « وقائع روحية » فردية (علم نفس) او جماعية (علم اجتماع) ، ومن هذه الزاوية فان تاريخه الحديث ان هو الا تاريخ تحرره من الفلسفة وانفصاله عنها . وهو بهذا المعنى في مرحلة انتقالية بين الفلسفة والعلم . اما الابواب الثلاثة الباقية التي قدمت لنا على انها ابواب فلسفية محض ، فان اول قراءة لها ـ على الاقل الباب الثاني (المنطق) والثالث (الاخلاق) ـ تطرح لنا مسار تحررها من الفلسفة : المنطق يسعى في سياق تطوره لان يقترب من علم الرياضيات ، والاخلاق تتجه نحو التحرر من الفلسفة والتحول الى علم السياسة ، وتاريخ هذا المسار محكوم بانتاج مكيافللي النظري ، « مؤسس » علم السياسة الحديث المستقل عن الاخلاق كشأن فلسفي .

وهكذا نجد ان الابواب التي قدمت لنا على انها تدخل في صلب الفلسفة ، لم تكن اقامتها داخل الفلسفة الا اقامة مؤقتة مرتبطة « بتخلف » العلوم ، وما لبثت هذه الابواب ان تحررت من الفلسفة وتشكلت خارجها كعلوم مستقلة ، ولم يبق للفلسفة سوى الميتافيزيقا التي شهدت مع كانط آخر محاولة لوضع اسسها العلمية :

« اذا كانت الميتافيزيقا علما ، فلم لم تصادف استحسانا دائما من الجميع مثل

سائر العلوم الاخرى ؟ وان لم تكن كذلك ، فلم تفاخر بذلك دائما وتغري العقل الانساني بالامال التي يتعطش اليها دائما ولا يحققها ابدا ؟ ان علينا ان نتأكد جيدا في هذه المحاولة ـ سواء كان الغرض منها اثبات جهلنا او علمنا ـ من طبيعة هذا العلم المزعوم لانا لا نستطيع ان نستمر طويلا على هذه الحال . اذ بينما تتقدم جميع العلوم الاخرى في سيرها دون توقف ، فانه يكاد يكون من السخرية ان هذا العلم ـ الذي يريد ان يكون الحكمة بعينها والذي نهتدي بوحيه ـ يقف جامدا في مكانه لا يتقدم خطوة واحدة . من اجل ذلك قد تفرق عنه انصاره . ونحن لانفهم جيدا كيف يقبل اولئك الذين يشعرون بقدرتهم على التفوق في علوم اخرى ، ان يخاطروا بمجدهم في هذا العلم حيث يزعم اناس انهم اصحاب الحكم النهائي فيه وهم جهلة تماما بكل شيء ، ذلك لاننا في الحقيقة لا نستخدم موازين ومقاييس موثوقا بها تساعدنا على التمييز بين حقيقة العمق واللغو السطحي .

« ولا غرابة في ان يتساءل احدنا وقد اخذه العجب بهذا التقدم الذي يحرزه العلم بفضل الجهود الطويلة التي تعمل من اجله ، هل هذا العلم ممكن وكيف ؟ حقا ان العقل الانساني مولع بالبناء الى حد انه كان في مرات عديدة يشيد البرج ثم يهدمه ليتفحص طبيعة اساسه . ولن يفوت الاوان ابدا ليصبح المرء عاقلا وحكيما ، انما من العسير دائما ان يهتدي الانسان بملكة التمييز متأخرا . وسؤالنا عن امكان قيام علم للميتافيزيقا معناه اننا نفرض الشك في وجود هذا العلم »[١٠] .

فاذا كانت طبيعة الميتافيزيقا قد قاومت غزو العلوم الخاصة وتطبيق مقاييسها على الميتافيزيقا انطلاقا من الرؤية الوضعية التي حرمت الفلسفة من معظم العلوم التي كانت ملاصقة لها ، فان الميتافيزيقا لم تكن بمنأى عن هجوم آخر شنه عدو نظري آخر لكل ميتافيزيقا وذلك باسم الفكر الجدلي الذي يستعيد منهج هرقليطس (مؤسس الفكر الجدلي) لكي يدحض اتباع بارمنيدوس (مؤسس الميتافيزيقا) ، هذا العدو لكل ميتافيزيقا تمثل حديثا بالفكر الماركسي الذي بشر ـ بجزء منه ـ بموت الفلسفة .

E. Kant- Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter (١٠) comme science

مـع بروز التيار اللانسانـوي Anti-humanisme théorique تمـت قراءة ماركس على انه عالم وفيلسوف في نفس الوقت ، واعتبرت الماركسية ثورة مزدوجة :

١ ـ ثورة في العلم : اذ اسست علما للتاريخ (المادية التاريخية) موضوعه كيفية انتقال المجتمعات من نمط انتاج الى نمط انتاج آخر .

٢ ـ ثورة في الفلسفة : اذ أرست قواعد ممارسة فلسفية جديدة (المادية الجدلية) موضوعها : تاريخ انتاج المعرفة[١١] .

ان هذا التمييز الذي جاء به التيار الماركسي « اللانسانوي » بين العلم الماركسي والممارسة الفلسفية الماركسية ادى الى مواقف متناقضة من الفلسفة تلتقي جميعها عند تحجيم دورها وتصفية الحساب معها انطلاقا من نقد هيغل . اذ اعتبر هذا التيار ان علم التاريخ الماركسي (المادية التاريخية) ليس فلسفة جديدة للتاريخ لانه يصفـي الفلسفة التاريخية من حيث هي « ايديولوجيا » . « وتصفية » الفلسفة هذه تراوحت بين مواقف متناقضة :

١ ـ ان الفلسفة الماركسية انما هي تجسيد وتحقق للفلسفة عبر العمل السياسي ، وعبر البروليتاريا . وهذا هو المعنى الـذي تحملـه « الموضوعـات حول فيورباخ » (الموضوعة ١١) :

« لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالـم ، في حين ان المطلوب هو تغييره »[١٢] .

٢ ـ الماركسية تصفي الفلسفة كفلسفة . وهذا ما يؤكده كتاب ماركس وانجلز حول « الايديولـوجيا الالمانية » حيث يبـدو انهما قد « صـفيا حســابهما مع وعيهما الفلسفي السابق »[١٣] . وهذا الموقف الجذري من الفلسفة يبدو نهائيا لدى ماركس

---

(١١) Louis althusser- Matérialisme historique et matérialisme dialectique (cahiers marxistes- Léninistes N° 11- Avril 1966

(١٢) Marx- Engels- thèdes sur Feuerbach

(١٣) Marx- Engels- L'Idéologie allemande

اذ استنكف بعد عام ١٨٤٥ عن الكتابة الفلسفية .

٣ ـ واخيرا ، تتصدى الماركسية للفلسفة فتطردها من مجالي الطبيعة والتاريخ :

« ان المفهوم الماركسي للتاريخ يضع حدا نهائيا للفلسفة في مجال التاريخ ، كما وان المفهوم الجدلي للطبيعة يرسخ عدم جدوى واستحالة اية فلسفة طبيعية . لم يعد الامر يقتصر وفي كل المجالات ، على ان نتخيل في رؤوسنا تسلسلات بل ان نكتشفها في الوقائع . فبعد ان طردت الفلسفة من الطبيعة ومن التاريخ ، لم يبق لها بعد الان سوى مجال الفكر الخالص ـ وبمقدار وجود هذا الاخير ـ مجال قوانين او الية الفكر ، اي المنطق والجدلية »[١٤] .

بهذا المعنى تلغى الفلسفة وتتحول الى علم لقوانين الفكر « الخالصة » : الجدلية كمنطق لهذه الرؤية ، في مواقفها المتناقضة من الفلسفة ، تلتقي في المحصلة مع الرؤية الواضحة التي تغلب « ايديولوجيا العلم » على الفلسفة « كايديولوجيا » ، وتصفي حسابها مع تاريخ الفلسفة بحيلة في القراءة الفلسفية قائمة على :

١ ـ اعتبار مشكلة المعرفة اهم مشكلة في الفلسفة ، وتتحول « اهم مشكلة » في القراءة المبسطة للمذاهب الفلسفية الى « المشكلة الوحيدة » فيتم تصنيف الفلاسفة على اساسها بين « ماديين » و« مثاليين » وتتم تصفيتهم نظريا حتى دون قراءتهم .

٢ ـ تعظيم دور هيغل في الفلسفة ، وحتى اعتبار هيغل = الفلسفة ، وذلك لكي يستغنى عن العودة الى غيره من جهة ، ولكي يستغني عن قراءة هيغل نفسه طالما ان ماركس قد قرأه عنا وانتقده . وهنا تنطبق ملاحظة سارتر حول « كسل الماركسيين فلسفيا » .

* ضرورة الفلسفة :

اذا صح ان القضية السياسية الاساسية للمثقف ، « ليست هي ان ينقد

---

(١٤) F. Engels- L. Feuerbachet la fin de la philosophie classique allemande

المضامين الايديولوجية التي قد تكون مرتبطة بالعلم ، او ان يتصرف بشكل تكون ممارسته العلمية فيه مشفوعة بايديولوجيا صحيحة . بل ان يعرف اذا كان بالامكان تأسيس سياسة جديدة للحقيقة »[١٥] . فليست المسألة بالنسبة للمثقف ان يغير « وعي » الناس ، او ما في عقولهم ، بل ان يغير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسساتي لانتاج الحقيقة . والقضية ليست ان نعتق الحقيقة من كل جهاز سلطة ـ وهذا حلم مستحيل ، لان الحقيقة هي نفسها سلطة ـ بل ان نفصل سلطة الحقيقة عن اشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي تعمل الحقيقة آنيا في اطارها[١٦] ، فاننا نرى ان القول الفلسفي « الرسمي » في بلادنا ، كما هو ملقن في المراحل الممهدة للجامعة ، والذي قد يكرسه التعليم الجامعي ، يندرج ضمن سياسة معرفية « وضعية » لا تلغي « سلطة » المعرفة الفلسفية والنظرية الا لتحل مكانها « سلطة » المعرفة التطبيقية (الطب ، الهندسة ، الرياضيات ، الفيزياء ، الخ . .) التي تبرز في حيز الحداثة كمشروع هيمنة ثقافية على المعارف الاخرى . وقد سبق لهيغل ان اعطانا صورة عن هذه الهيمنة التي دخلت كمسلمة في اذهان الناس العاديين ، انطلاقا من مثال الرجل العادي المريض الذي يعترف ضمنا بسلطة القول الطبي (الطبيب) الذي يشخص له مرضه دون ان يسمح المريض لنفسه بان يبدي رأيه لاعتباره ان القول الطبي يستند الى سلطة العلوم « الصحيحة » (الكيمياء ، الفيزياء ، البيولوجيا ، الخ . .) في حين ان نفس هذا الشخص اذا استمع الى رأي « فيلسوف » او « عالم سياسة » في مسألة ما فانه يسمح لنفسه بأن يجاهر برأي مخالف ، وهو يؤكد بموقفه هذا على هشاشة القول الفلسفي او السياسي الذي يستند الى سلطة العلوم « غير الصحيحة » ، وهي سلطة متداعية خاصة ضمن اطار الحداثة . لذلك نرى ان نموذج القول الفلسفي الملقن في بلادنا في المراحل الثانوية يستند الى هذه الخلفية الوضعية التي تقدم لنا الفلسفة كما رأينا كمحاولة

---

(١٥) Michel Foucault- Vérité et Pouvoir (L'arc: crise dans la tête) يوجد المقال معربا في مجلة « الفكر العربي المعاصر » العدد الأول ، ايار ١٩٨٠ ، تحت عنوان : ميشال فوكو : الحقيقة والسلطة .

(١٦) نفس المرجع .

فاشلة لجمع علوم حديثة تتفلت من سلطتها المتداعية :

١ ـ علم النفس الذي حدد موضوعه الجديد مع فرويد : اللاوعي بعد ان كان يتناول مسائل الوعي في مرحلة انتمائه الفلسفي .

٢ ـ المنطق الذي انخرط في علم الرياضيات بعد تحرره من ماضيه الفلسفي .

٣ ـ الاخلاق ، وهو الحيز الذي حدد موضوعا جديدا مع ميكافللي :
السلطة ، وتحول بذلك الى علم السياسة المستقل عن الاخلاق .

وبقيت الميتافيزيقا الحزينة ، كما رأينا ، تلفظ انفاسها الاخيرة ، امام الفكر الجدلي الذي بدأه هيغل وانجزته الماركسية .

ان هذا النموذج الملقن في مدارسنا يؤدي بطالب الفلسفة الى الخروج من الفلسفة الى « العلوم » ، وهو خروج يجعل مهمة تعليم الفلسفة مهمة صعبة خاصة تلك التي تسعى لان تعيد طرح موضوع الميتافيزيقا مجددا .

لذلك رأينا ان نيتشه قد تناول ما تبقى للقول الفلسفي من حيز فائض عن هذه الرؤية الوضعية : اي مفهوم الميتافيزيقا ، واعاد قراءته في سياق تبلوره عبر تاريخ الفلسفة انطلاقا من مؤسسيه الاول في مرحلة الفكر الاغريقي السابق لسقراط .
وهي المرحلة التي يوليها نيتشه كل اهتمام .

في كتابه حول تاريخ الفلسفة Leçon sur L'histoire de la Philosophie يقسم هيغل تاريخ الفلسفة الاغريقية الى ثلاث مراحل رئيسية :

- المرحلة الأولى ـ من طاليس الى أرسطو .
- المرحلة الثانية ـ الفلسفة الاغريقية في العالم الروماني .
- المرحلة الثالثة ـ الفلسفة الافلاطونية المحدثة .

١ ـ تبدأ الفلسفة بالفكر ، ولكنه فكر مجرد كليا ، بشكل فكر طبيعي او احساسي ، وتتقدم نحو الفكرة المحددة . ان هذه المرحلة تشكل بداية الفكر المتفلسف حتى تطوره وتبلوره كعلم يشكل بحد ذاته نسقا كليا . انه ارسطو ، انه جمع لكل الذين سبقوه . ان جمع كل الرواد بهذا الشكل نجده لدى افلاطون ،

ولكنه لم يمض في ذلك الى نهاية المطاف . انها الفكرة ولكن بشكل عام . لقد اطلق على الافلاطونيين المحدثين تسمية الانتقائيين ، حتى ان افلاطون ايضا كان توفيقيا ، وانهم في الواقع لم يكونوا انتقائيين ، لقد كانوا يدركون جيدا ضرورة وحقيقة هذه الفلسفات .

٢ ـ برزت الفكرة الملموسة ، وهي قد ظهرت في طور تشكلها واكتمالها داخل التعارضات . ان المرحلة الثانية تشكل انفصال العلم الى انساق خاصة . فهناك مبدأ احادي الجانب يخترق تمثيل العالم بمجمله ، وكل جهة كنقيض للاخرى متكونة بذاتها تصبح الكل . هذه هي الانساق الفلسفية لكل من الرواقية والابيقورية ، وتمثل الشكية السلب المتعارض مع دوغمائية هذه الانساق . وتختفي الفلسفات الاخرى .

٣ ـ وتشكل المرحلة الثالثة العنصر الايجابي ، استعادة التعارضات داخل عالم ثقافي مثالي وحيد ، داخل عالم الهي ، الفكرة مكتملة حتى الشمول ، وهنا تنقص الذاتية والكائن لذاته[١٧] .

المرحلـــة الاولى ـ من طاليس الى ارسطو .

وتقسم هذه المرحلة الى **٣** :

من طاليس الى انكساغوراس .

السفسطائيون ، سقراط والسقراطيون .

افلاطون وأرسطو .

I ـ من طاليس الى انكساغوراس

الفكرة المجردة : نشأة الفلسفة النظرية .

١ ـ المدرسة الايونية Les Ioniens .

---

(١٧) G. W. F. Hegel. Leçons sur L'histoire de la philosophie- T1 - La philosophie grecque

- طاليس Thalès (٦٢٤ - ٢٤٦) - الماء

- انكسيمندريس Anaximandre (٦١٠ - ٥٤٧) - المادة غير المحددة

- انكسيانس Anaximène (٥٨٨ - ٥٢٤) - الهواء .

٢ - فيتاغوروس Pythagore والفيتاغوريون (٥٧٢ - ٤٩٧) - الاعداد .

٣ - المدرسة الايلية Les Eléates .

- اكسانوفان Xénophane (٥٧٠ - ٤٨٠) - الكل هو واحد = الله = اللامحسوس = الثابت .

- بارمنيدس Parménide (٥٤٠ - ؟) الوجود هو ما هو ، العدم (اللاوجود) ليس هو .

- مليسوس Mélissus (٤٤٠ - ؟) - لم يولد ، لا بداية له ولا نهاية .

- زينون الايلي Zénon D'Elée (٤٩٠ - ٤٣٠) امتناع الكثرة والحركة عن الواحد .

٤ - هيرقليطس Héraclite (٥٤٠ - ٤٧٥) - الوجود والعدم هما شيء واحد - النار عودة الى العلم الطبيعي .

١ - انبادوقليس ، لوقيبوس وديمقريطس .

انبادوقليس Empédocle (٤٩٠ - ٤٣٠) - التراب

لوقيبوس Leucippe (؟) - قال بالكثرة والحركة في الواحد .الامتلاء والخلاء مبدأ الواحد .

ديمقريطس Démocrite (٤٧٠ - ٣٦١) - الوجود = ذرة ، العدم = خلاء ، الكون صلتهما المتحركة .

٢ - انكساغوراس Anaxagore (٥٠٠ - ٤٢٨) - التوفيق بين الواحد والكثرة والحركة ، رفض الخلاء .

II ـ من السفسطائيين الى السقراطيين .

الفكرة الملموسة : نشأة الفلسفة العملية .

١ ـ السفسطائيون Les Sophistes .

× بروتاغوراس Protagoras (٤٨٠ ـ ٤١٠) ـ الانسان هو مقياس كل شيء . العلم مستحيل .

× غورجياس Gorgias (٤٨٠ ـ ٣٧٥) ـ الكلمة هي الاصل .

٢ ـ سقراط Socrate (٤٦٩ ـ ٣٩٩) ـ ترك علم الطبيعة ليدرس الاخلاق .

٣ ـ السقراطيون Les Socratiques

× المدرسة الميغارية L'Ecole Mégarique .
× اقليدس Euclide (الميغاري) (؟) .
× اوبوليدس Eubulide (الملطي) (؟) .
× استلبون (الميغاري) STilpon (؟) .

× المدرسة القورينائية L'Ecole Gyrénaïque
× ارستبوس Aristippe
× ثيودوراس Théodore
× هيغيسياس Hégésias
× انيسيريس Anuicèris

× المدرسة الكلبية L'Ecole Cynique
× انتستانس Antisthène .
× ديوجانس Diogène
× الكلبيون المتأخرون .

III ـ افلاطون وارسطو

المرحلة الثانية ـ الفلسفة الاغريقية في العالم الروماني .

H ـ الدوغمائية والشكاك Le Dogmatisme et le Scepticisme

١ ـ الفلسفة الرواقية Le Stoïcisme .

٢ ـ ابيقورس Epicure

٣ ـ الاكاديمية الجديدة .

× ارقاسيلاس Aréecilas

× قرنيادس Garnéade

٤ ـ الشكاك Le Scepticisme

المرحلة الثالثة : الافلاطونية المحدثة Le Neoplatonisme

+ ـ الافلاطونيون المحدثون .

١ ـ فيلون Philon

٢ ـ القبالية والغنوسية La Kabbale et le Gnosticisme

٣ ـ مدرسة الاسكندرية

× امانيوس ساكاس Ammonius Saccas

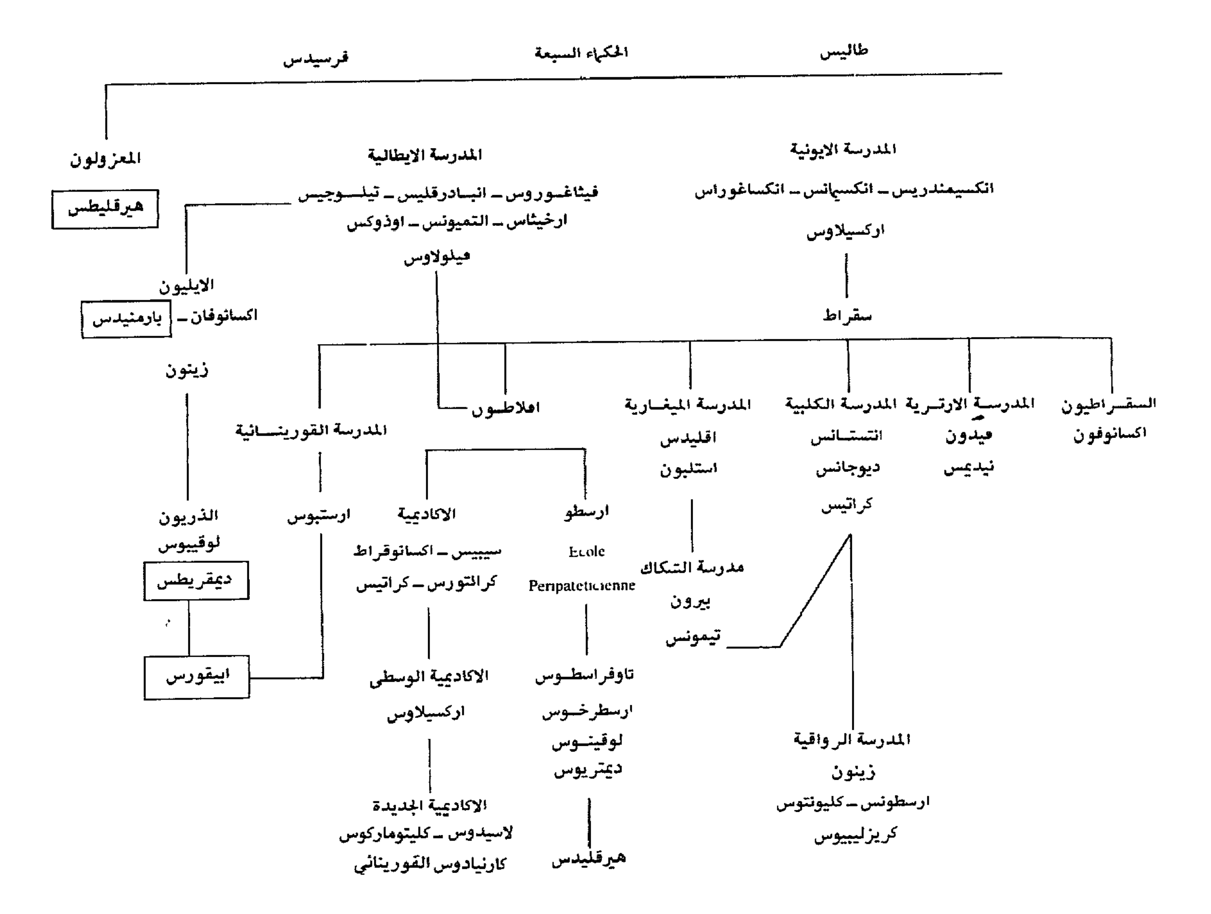
× افلوطين Plotin

× فورفوريوس ويامبليخوس Porphyre et Yamblique

× ابروقلوس Proclus (١٨) .

---

(١٨) Diogène Laërce- Vie, Doctrine et sentences des philosophes illustres


طاليس
الحكماء السبعة
فرسيدس
المدرسة الايونية
انكسيمندريس ـ انكسيانس ـ انكساغوراس
اركسيلاوس
سقراط
المدرسة الايطالية
فيثاغوروس ـ انبادرقليس ـ تيلـوجيس
ارخيتاس ـ التميونس ـ اوذوكس
فيلولاوس
المعزولون
هيرقليطس
الايليون
اكسانوفان ـ بارمنيدس
زينون
السقراطيون
اكسانوفون
المدرسة الارترية
فيدون
نيديس
المدرسة الكلبية
انتستانس
ديوجانس
كراتيس
المدرسة الميغارية
اقليدس
استلبون
مدرسة التشكك
بيرون
تيمونس
اعلاطون
المدرسة القورينائية
ارستبوس
الاكاديمية
سبيس ـ اكسانوقراط
كرانتورس ـ كراتيس
الاكاديمية الوسطى
اركسيلاوس
الاكاديمية الجديدة
لاسيدوس ـ كليتوماركوس
كارنيادوس القوريناني
ارسطو
Ecole
Peripateticienne
تاوفراسطوس
ارسطرخوس
لوقينوس
ديتريوس
هيرقليدس
المدرسة الرواقية
زينون
ارسطونس ـ كليونتوس
كريزليبوس
الذريون
لوقيبوس
ديمقريطس
ابيقورس

فريدريك نيتشه

الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي

La Philosophie à l'époque tragique des Grecs

حين يتعلق الأمر بأناس لا يعنوننا إلا من بعيد ، فانه يكفينا أن نعرف ما هي أهدافهم لكي نؤيدهم أو نرفضهم كلية . أما فيما يتعلق بمن هم أقرب إلينا ، فاننا نحكم عليهم انطلاقاً من الوسائل التي يستخدمون للوصول الى غاياتهم ، وبالرغم من ادانتنا لأهدافهم ، فغالباً ما نحبهم للوسائل التي يستخدمون وبسبب نوع ارادتهم . إن الأنساق الفلسفية ليست صحيحة كلية إلا بالنسبة للذين أسسوها : فالفلاسفة اللاحقون لا يرون فيها عادة سوى خطأ كبيراً واحداً ، بينما يرى فيها المفكرون الأقل شأناً مجموعة من الأخطاء والحقائق . ولكن هدفهم النهائي ينظر إليه في أي حال كخطأ ويرفض بهذا المقدار . لذلك يعارض البعض فيلسوفاً ما نظراً لأن هدفه لا يتطابق مع هدفهم : وهؤلاء هم الذين لا يعنوننا إلا من بعيد . وبالمقابل ، فان من يبتهج بمعاشرة الرجال الكبار يبتهج أيضاً بالتعرف على هذه الأنساق ، حتى ولو كانت خاطئة كلية . ذلك ان هذه الأنساق تتضمن نقطة ما غير قابلة للدحض ، نغماً معيناً ومسحة شخصية تسمح لنا باعادة تركيب وجه الفيلسوف كما يمكننا أن نستشف من نبتة ما في مكان معين التربة التي أنبتتها . في أي حال ، ان هذه الطريقة الخاصة في الحياة وفي تناول المسائل البشرية سبق لها ان وجدت ، فهي اذن ممكنة . ان « النسق » او على الأقل جزءاً من هذا النسق هو النبتة التي انبثقت عن هذه الأرض .

انني أروي تاريخ هؤلاء الفلاسفة بشكل مبسط : فأنا لن أستخرج من كل نسق إلا النقطة التي تشكل جزءاً من شخصية والتي تعود الى ذلك الحيز الذي لا يمكن دحضه أو مناقشته والذي على التاريخ ان يحافظ عليه. انها لخطوة أولى نحو اعادة اكتشاف وبلورة هذه الشخصيات بالمقارنة ، ونحو عزف أنغام المزاج اليوناني . إن مهمتي تقوم على ابراز ما يجب أن نحب ونكرم دائماً ، وما لا تستطيع أية معرفة لاحقة أن تنتزعه منا : الرجل العظيم .

إن هذه المحاولة التي تقوم على سرد تاريخ أقدم الفلاسفة اليونانيين تتميز عن بعض المحاولات المشابهة بايجازها ، وهو ايجاز يقوم على الاكتفاء بعدد معين من موضوعات كل فيلسوف وعلى تجنب الاستفاضة . ولكن الموضوعات التي اختيرت هي تلك التي تعبر بشكل أوضح عن شخصية الفيلسوف ، في حين أن الحصر الشامل لكل الحكم التي وصلت الينا ، كما هي العادة في الكتب المدرسية ، لا يقود الا إلى طمس أي تعبير عن الشخصية . لذلك تبدو هكذا أبحاث مملة ، نظراً لأن الشيء الوحيد الذي ما زال يهمنا من أنساق فلسفية تم دحضها ، إنما هو الشخصية التي صاغتها . وهذا ما لا يمكن دحضه اطلاقاً . باستطاعتنا أن نرسم معالم رجل ما بثلاث قصص ، وأنا سأسعى الى استخراج ثلاث قصص من كل نسق فلسفي ، مهملاً الباقي .

— ١ —

إن ثمة أخصاماً للفلسفة ، ومن المفيد الاصغاء إليهم خاصة حين يتوجهون إلى رؤوس الألمان المريضة بالنصح للتخلي عن الميتافيزيقا ، وللتطهر بالفيزياء ، مثل غوته ، أو للشفاء بالموسيقى ، مثل ريتشارد فاغنر . إن أطباء الشعب ينبذون الفلسفة ، حتى أضحى من واجب من يبررها أن يبين لنا الغاية التي من أجلها تستعمل أو استعملت الشعوب السديدة الفلسفة . واذا ما نجح في ذلك ، فانه يسدي خدمة للمرضى بالذات الذين سيدركون على الأقل لماذا كانت الفلسفة تسبب لهم الضرر . لا شك أن هناك أمثلة جيدة عن الصحة التي استمرت دون الاستعانة بالفلسفة ، أو بالاستعانة بالفلسفة باعتدال جاعلة منها مجرد لعبة . فقد عاش الرومان عصرهم الذهبي بدون فلسفة . ولكن أين نقع على مثال لشعب مريض

استطاعت الفلسفة أن ترد له عافيته المفقودة ؟ واذا كان للفلسفة يوما ما دور في الحماية والخلاص ، فان هذا الدور قد برز بالنسبة لشعوب متعافية ، لقد ضاعفت الفلسفة دائماً من سوء حالة الشعوب المريضة . فاذا ما تفتت شعب ما وتراخت العلاقات التي كانت تشد أفراده بعضهم الى بعض، فان الفلسفة لم تجده نفعاً في اعادة لحمة أفراد هذا الشعب وشدهم الى مجموع الأمة . وكلما سعى فرد ما الى الاكتفاء الذاتي ، كانت الفلسفة جاهزة دائماً لمضاعفة عزلته ولتحطيمه داخل هذه العزلة . إن الفلسفة لخطيرة حين لا تكون مالكة لجميع حقوقها ، وهذه الشرعية لا تمنحها إيّاها الا عافية الشعب ، ولكن ليس مطلق شعب .

لنتجه الآن نحو تلك السلطة العليا التي تقرر ماهية العافية حين نتكلم عن شعب ما . فلأن الاغريق كانوا فعلاً صحاحاً ، فانهم منحوا الفلسفة نفسها شرعيتها نظراً لأنهم تفلسفوا ، متخطين بذلك جميع الشعوب . انهم لم يعرفوا أن يتوقفوا في الوقت المناسب ، نظراً لأنهم ، خلال شيخوختهم العقيمة ، قد تصرفوا كحاملي مبخرة متحمسين للفلسفة حتى حين لم تعد تحمل بالنسبة اليهم سوى معنى الحذاقات الورعة والمماحكات القدسية الدوغمائية المسيحية . ولأنهم لم يعرفوا أن يتوقفوا في الوقت المناسب ، فانهم ضاءلوا هم أنفسهم نسبة الخدمة التي كان يمكن لهم أن يسدوها للذرية البربرية ، ذلك أن هذه الذرية ، بتهور وجهل شبابها ، كان محتماً عليها أن تقع في هذه الأحابيل والشراك المحاكة بشكل خداع .

إن الاغزيق ، بالمقابل ، قد عرفوا أن يبدأوا في الوقت المناسب، وهذا الدرس الذي يحدد اللحظة التي يجب أن نبدأ فيها بالتفلسف ، فقد ادخروه بشكل أوضح مما ادخره أي شعب آخر ليس المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء ، كما يتصور أولئك الذين يردون الفلسفة الى الاستياء ، بل بالعكس ، يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء ، في مكتمل العمر ، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين والمنتصر ، ان كون هذه اللحظة بالذات هي التي بدأ معها الاغريق بالتفلسف ، يعلمنا ما هي الفلسفة وما يجب أن تكون بقدر ما يعلمنا حول الاغريق أنفسهم . من المؤكد أن ينبوع الفلسفة لم يكن ليتفجر في وسطهم ، لوكانوا في ذلك العصر يشكلون هذا الفكر العملي المرح ، الصافي والمكتفي ، كما يتخيلهم علماؤنا

اليوم المطلوسو العقول ، أو لو كانوا يعيشون دائماً في لا مبالاة الفجور ، ولا يحسون الا بالخلاعة ، كما تتصورهم مخيلة مزاجية وجاهلة . لو كان الأمر كذلك لكنا شهدنا انبثاق مجرد جدول ضائع في الرمل أو متحول الى بخار ، ولما شهدنا أبداً هذا النهر الكبير الذي يغذيه ذلك المجرى العظيم الذي نطلق عليه اسم الفلسفة الاغريقية .

لا شك أنه تم السعي لاظهار مدى تعلم الاغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين ، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم . وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقاربة المعلمين الشرقيين وتلامذتهم الاغريق ، ومقارنة زرادشت وهيرقليطس ، الهندوس والايليين ، المصريين وانبادوقليس ، وتوصلت المقارنة تلك حتى الى رد انكساغوراس الى اليهود وفيثاغوروس الى الصينيين . إن محصلة هذه المقارنة كانت ضحلة . ولكننا سنقنع أنفسنا بمجمل هذه الفكرة شرط ألا يفرض علينا أن نستنتج منها أن الفلسفة إنما كانت مجرد استيراد قام به الاغريق ، وانها لم تنبت على أرض الوطن ، وان نذهب حتى الى القول ان الفلسفة ، كجسم غريب ، قد خربت الاغريق أكثر مما شحذت عزيمتهم . من العبث أن ننسب للاغريق ثقافة أصلية : انهم ، بالعكس ، هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى . واذا ما استطاعوا أن يوغلوا في البعد الى هذا الحد فذلك نظراً لانهم عرفوا ان يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر ، لكي يلقوا به الى أبعد . انهم لجديرون بالاعجاب من حيث فنهم في التعلم بشكل مفيد ، وعلينا أن نحذو حذوهم في التعلم من جيراننا واضعين المعرفة المكتسبة كدعامة في خدمة الحياة ، وليس في خدمة المعرفة الموسوعية التي ننطلق منها دائماً لكي نتعالى على الجار . إن المسائل المتعلقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال ، لأنه في الأصل تسود في كل مكان البربرية ، والمعدوم الشكل ، والفراغ والبشاعة ، ولأن ما يهم في كل الأشياء إنما هي الدرجات الأعلى . إن من يفضل الانسياق ، بدل الفلسفة الاغريقية ، وراء الفلسفات المصرية والفارسية بحجة انها «أكثر أصالة» وأكثر قدماً ، انما ينهج بطريقة لا تقل تسرعاً عن أولئك الذين يردون الميثولوجيا الاغريقية ، ذات البهاء والعمق ، الى تفاهات الفيزياء الى الشمس ، والصاعقة ، والأعصار والضباب ، والتي ينظر إليها على أنها تشكل أصل الميثولوجيا الأول . ولا

يقل عنهم تسرعاً أولئك الذين يعتقدون مثلاً أنهم وجدوا ثانية ، في العبادة المحدودة لقبة سماوية وحيدة لدى الهندو- أوروبيين ، شكل دين أنقى من تعدد الآلهة عند الاغريق . إن الطريق الذي يرجع إلىٰ الأصول يؤدي في كل مكان إلى البربرية ، وعلى من يكرس نفسه للاغريق ان يدرك دائماً أن غريزة المعرفة الجامحة ، مثلها مثل حقد المعرفة ، تقود من تلقاء نفسها ، وفي كل الأوقات الى البربرية ، وان الاغريق قد تحكموا بغريزتهم المعرفية ، الشرهة بحد ذاتها ، بفضل الاحترام الذي كانوا يكنونه للحياة ، وبفضل حاجتهم النموذجية للحياة . . . ذلك أنهم كانوا يريدون المباشرة لتوهم بعيش ما يتعلمون . إن الاغريق قد تفلسفوا أيضاً بكونهم رجالاً حضاريين ومن أجل الحضارة . لذلك امتنعوا عن اعادة اكتشاف عناصر الفلسفة والعلم تحت تأثير أي غرور شوفيني . على العكس من ذلك ، فقد باشروا باكمال هذه العناصر الوافدة ، مضيفين اليها ، جاعلينها أكثر سمواً وأكثر نقاء بشكل تحولوا معه هم أنفسهم إلى مبتكرين ولكن بمعنى أرقى وفي حلقة أنقى . لقد ابتكروا في الواقع **الأنساق الكبرى للفكر الفلسفي** ، ولم يبق لمجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئاً جوهرياً يمكن أن يضاف اليها .

إن كافة الشعوب تشعر بالخجل حين نتناول مجتمعاً من الفلاسفة نموذجياً بهذا الشكل البديع : مجتمع المعلمين الأول في اليونان ، طاليس ، انكسيمندريس ، هيرقليطس ، بارمنيدوس ، انكساغوراس ، انبادوقليس، ديمقريطس وسقراط . ان كل هؤلاء الرجال مسكوبون قطعة واحدة وفي نفس الصخرة . وهناك ضرورة صارمة تحكم العلاقة التي تربط فكرهم بسجيتهم . وكل اصطلاح يبقى غريباً عنهم ، لأن طبقة الفلاسفة والعلماء لم تكن بعد موجودة في ذلك العصر . لقد كانوا جميعاً ، في وحدتهم المهيبة ، الوحيدين الذين عاشوا حينذاك للمعرفة فقط . وكلهم يتمتعون بقوة القدامى المتينة التي يتفوقون بها على الأجيال اللاحقة ، وهي تقوم على إيجاد شكلهم الخاص ، وعلى مواصلة اكتماله ، بفضل التحول ، في أدق تفاصيله وفي أرحب اتساعه . انهم لم يستعينوا بأي زي شائع كان يمكن أن يسهل مهمتهم . وبذلك هم يشكلون جميعاً ، ما أطلق عليه شوبنهاور- بالتعارض مع جمهورية العلماء- اسم جمهورية العباقرة . إن الجبابرة يتخاطبون عبر مسافات التاريخ

المقفرة ، ويستمر حوارهم الرفيع بين الأفكار دون أن يعكر صفوه الأقزام المستهترون والصاخبون الذين ما يزالون يزحفون تحتهم .

لقد أخذت على عاتقي أن أروي من هذا الحوار الرفيع ذلك الجزء الذي بالكاد يستطيع صممنا الحديث أن يلتقط بعض مقاطعه ، أي قسمه الزهيد . يبدو لي أن هؤلاء الحكماء القدامى ، من طاليس إلى سقراط ، قد قالوا خلال هذا الحوار كل ما يحدد في أعيننا سجية الاغريق ، حتى ولو عبروا عن ذلك بكثير من العمومية .

إنهم ، عبر حوارهم كما من خلال شخصياتهم ، يبرزون الخطوط الكبرى للعبقرية الاغريقية التي تكلمنا بعبارات مقنعة ، اذ أن التاريخ الهيلليني بمجمله أن هو سوى تسجيل هذه الخطوط بالظلال ، ونسختها المحجبة . إذا ما فسرنا جيداً مجمل حياة الشعب الاغريقي ، فاننا لن نجد سوى انعكاس هذه الصورة المنبثقة عن أسمى عباقرته وهي تقبع بألوان أكثر لمعاناً . إن أول مغامرة للفلسفة على الأرض الاغريقية ، تكريس الحكماء السبعة ، تشكل خطاً مضيئاً لا يمكن نسيانه في رسم النموذج الاغريقي إن لدى الشعب الاغريقي حكماء ، في حين أن لدى شعوب أخرى قديسين . لقد قيل عن حق أن شعبا ما لم يكن يتميز برجاله العظام بل بالطريقة التي كان يكرمهم بها ويعترف بفضلهم . ففي أوقات أخرى ، كان الفيلسوف مسافراً وحيداً يمشي صدفة في وسط معاد ، وكان إما أن يتسلل في هذا الوسط وإما أن يشق لنفسه داخله ممراً وهو منقبض الكفين . ولكن وجود الفيلسوف عند الاغريق ليس صدفة : فاذا كان قد ظهر في القرنين السادس والخامس وسط المخاطر المذهلة والاغراءات الخارقة التي تقدمها حياة مادية آخذة في التطور ، واذا كان تقدم منبثقاً عن كهف الإله تروفونيوس وسط البحبوحة ، وسعادة الاكتشاف ووسط ثروة وشهوانية المستعمرات اليونانية ، فان باستطاعتنا أن نتلمس أن حضوره هو حضور قائد نبيل يواصل تحذيره نفس الهدف الذي من أجله ولدت المأساة في نفس العصر . إنه نفس الهدف الذي توحى لنا به الأسرار الأورفية من خلال هيروغليفية طقوسهم المشوهة . إن حكم هؤلاء الفلاسفة على الحياة وعلى الوجود بشكل عام هو حكم غني بالمعاني بالنسبة لحكم راهن نظراً لأن الحياة التي شهدوها كانت ذات امتلاء مفرط ، ولأن وحي المفكر عندهم لم يكن مضللاً كما نراه عندنا

مشتتاً بين رغبة الحرية والجمال والحياة المليئة بالعظمة ، وغريزة الحقيقة التي يتمحور سؤالها الوحيد حول معرفة قيمة الحياة بشكل عام . إن المهمة التي تقع اذن على عاتق الفيلسوف داخل حضارة أصيلة تتميز بوحدة أسلوبها ، لا يمكن أن تستخلص ببساطة من الشروط الراهنة لوجودنا ولا من تجاربنا ، ذلك اننا لا نعيش داخل هكذا حضارة . بالمقابل ، فان الحضارة الاغريقية هي وحدها القادرة على الرد على مسألة معرفة مهمة الفيلسوف ، ان هكذا حضارة هي وحدها القادرة على أن تمنح الفلسفة بشكل عام شرعيتها ، ذلك انها هي الوحيدة التي تعرف وتقدر أن تبرهن لماذا وكيف لا يكون الفيلسوف متنزهاً ، وصل صدفة ، ويظهر بلا مبالاة تارة هنا وتارة هناك . إن هناك قانوناً صارماً يشد الفيلسوف الى حضارة أصيلة ، ولكن كيف يكون ذلك ممكناً اذا كانت هذه الحضارة غير موجودة ؟ إذ ذاك يكون الفيلسوف مذنبا غير منتظر ومخيفاً ، وهو في أحسن الحالات يلمع كنجمة ضخمة في النظام الشمسي للحضارة . إن الاغريق يمنحون وجود الفيلسوف شرعيته ، لأنهم الوحيدون الذين لا يكون الفيلسوف في نظرهم مذنبا .

بعد هذه الملاحظات ، لا عجب أن أتناول الفلاسفة السابقين لأفلاطون ، وكأنهم مجتمع منسجم ، وان أسعى لأن أكرس لهم مجمل هذا الكتاب . إن افلاطون يمثل بداية جديدة كلياً ، أو ، كما هو من الحق أن أقول ، أن شيئا جوهريا ينقص لدى الفلاسفة منذ افلاطون ، حين نقابلهم بجمهورية العباقرة تلك التي تمتد من طاليس الى سقراط . إذا كنا نضمر سوء النية لهؤلاء المعلمين القدامى ، فيمكننا أن نسِمهُمْ بالمحدودية وأن نقول عن ذريتهم ، وعلى رأسهم افلاطون ، انهم أكثر تعقيداً ، سنكون أكثر عدلاً وموضوعية لو اعتبرنا هؤلاء الأخيرين فلاسفة هجناء والأول النماذج الصافية . إن افلاطون نفسه يتسم بكونه أول هجين كبير ، وهذا مدون في شخصيته كما في فلسفته . إن نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية وفيثاغورية وهيرقليطية ، لذلك فهو لا يمثل نموذجاً صافياً . وحتى في شخصيته تتداخل الخطوط المميزة لمسافة ونقاوة هيرقليطس الملكية ، ولشفقة حزن المشرع فيثاغوروس ، وجدلية سقراط ، العالم بالأرواح . إن كل الفلاسفة اللاهثين هجناء مثله ، وحين تظهر بينهم سجية مسكوبة من قطعة واحدة ، كالكلبيين ، فلا تشكل

هذه السجية نموذجا بل مسخا . ولكن الأهم أن يكونوا مؤسسي شيع ، وان تكون هذه الشيع التي أوجدوها بؤراً معارضة بمجملها للحضارة الاغريقية ولوحدة الأسلوب الذي حافظت عليه حتى الآن . انهم يفتشون ، على طريقتهم ، عن فداء لبعض الأفراد أو على الأكثر لبعض المجموعات من الأصدقاء والأتباع . إن نشاط أقدم الفلاسفة ، حتى ولو لم يعوا ذلك ، يؤدي إلى خلاص جماعي والى تطهر عام ، يجب ألا ينقطع مجرى الحضارة الاغريقية القوي كما يجب ابعاد المخاطر الجسام عن طريقه : فالفيلسوف يحمي ويدافع عن وطنه . في حين نرى ، منذ افلاطون ، أن الفيلسوف قد نفي وراح يتآمر ضد وطنه .

من المؤسف حقاً ألا يبقى لدينا من نتاج معلمي الفلاسفة الأول إلا القليل ، وأن يكون كل انتاجهم قد أفلت من أيدينا . وبسبب هذه الخسارة، فاننا نحكم عليهم لا ارادياً انطلاقاً من مقاييس خاطئة ، ونظراً لانخداعنا بواقع أن افلاطون وأرسطو قد كان لهما كثير من المعجبين والمقلدين ـ وهذا يرجع إلى الصدفة ـ فاننا ننجر لسوء النية بالنسبة لأسلافهما . إننا نعترف أحياناً بمصير خاص للكتب ، ولكنه مصير سيء النية ، على أي حال ، إذا كان يحرمنا من هيرقليطس ، من شعر انبادوقليس البديع ومن كتابات ديمقريطس التي كان القدماء يعتبرونها تضاهي افلاطون لا بل تتفوق عليه من حيث الابداع ، واذا كان هذا المصير يفرض علينا بالمقابل الرواقيين والابيقوريين وشيشرون . يبدو اننا فقدنا من الفلسفة اليونانية قسمها الأكثر عظمة وتعليمها المحكي . إن هكذا مصير لا يفاجيء من يتذكر مصائب سكوت اريجين أو باسكال ، ولا من يتذكر أن الطبعة الأولى لكتاب شوبنهاور : العالم كارادة وكتمثل : Le monde comme volonté et comme représentation قد ألقيت في النفايات . لا ضير في أن يعتقد أحدهم بأن هذه الأشياء محكومة بقدر خاص ، ويمكنه أن يقول مع غوته : « إن الوقائع شائنة ، فلا فائدة من الاحتجاج ، لأنها هي الأقوى » . انها بالحري أقوى من قوة الحقيقة . من النادر أن تنتج البشرية كتاباً جيداً تكون فيه أنشودة الحقيقة والبطولة الفلسفية مغمورة بالحرية الشجاعة ، ومع ذلك فان استمرار هذا الكتاب أو تلفه ووقوعه في النسيان خاضع للصدف البائسة ، لانغلاق الأفكار المفاجيء ، لتشنجات وتعارضات يحكمها التطير ، ان

استمراره خاضع حتى في نهاية المطاف ليد أرهقتها الكتابة أو للديدان وللمطر . ليس في نيتنا أن نتذمر ، بل بالعكس ، سنردد العبارات المعزية التي يوجهها هامان للعقول المثقفة حين ترثي فقدان عمل ما : «ان الفنان الذي كان يمرر حبة عدس من ثقب الابرة ، ألم يكفه مكيال العدس لممارسة حذاقته المكتسبة ؟ يجب أن نطرح هذا السؤال على كل المثقفين الذين لا يحسنون استعمال مؤلفات القدامى بذكاء يفوق ذكاء هذا الأخير في استعمال عدساته » . يجب أن نضيف ، فيما يخصنا ، اننا لسنا بحاجة لتلقي كلمة ، قصة أو تاريخ اضافي ـ هذا مع العلم أن ما كان يمكن أن يصلنا هو أقل من ذلك بكثير ـ لكي نرسخ هذه الموضوعة العامة : ان الاغريق قد منحوا الفلسفة شرعيتها .

إن عصراً يعاني مما نسميه الثقافة العامة ، وحيث لا توجد حضارة ذات أسلوب حياتي موحد ، لا يستطيع حين يعبىء الفلسفة أن يقوم بأي شيء عن تبصر ، حتى ولو جاهرت عبقرية الحقيقة نفسها بالفلسفة في الشوارع والأسواق . في هكذا عصر ، تبقى الفلسفة بالعكس مخاطبة ذاتية واسعة الاطلاع يلقيها متنزه وحيد ، كما تبقى فريسة طارئة لفرد وسراً مصوناً أو ثرثرة مسالمة بين جامعيين قدامى وأولاد . أليس بامكان أحد أن يمتلك الشجاعة لكي يطبق قانون الفلسفة في ذاته ، ولا أحد يعيش بطريقة فلسفية ويتمتع بالاستقامة البدائية التي كانت تفرض على الانسان القديم ، أينما كان ومهما عمل ، ان يتصرف كرواقي اذا كان يوماً قد أقسم يمين الولاء لرواق المذهب . ان كل ممارسة حديثة للفلسفة محصنة داخل سعة اطلاع وهمية ، وذلك بطريقة سياسية وبوليسية مرتبطة بالحكومات ، بالكنائس ، بالجامعات ، بالأخلاق ، بالأزياء الشائعة وبالجبن البشري . إن هذه الممارسة الفلسفية تكتفي بالتنهد : « لو » أو بالاعتراف : « مضى زمن » . لقد فقدت الفلسفة مبررها ، لذلك يصبح لزاماً على الانسان الحديث ، مع قليل من الشجاعة والشرف ، أن يتخلص منها ويطردها بنفس العبارات تقريباً التي استعملها افلاطون ليطرد شعراء المأساة من مدينته . لا شك أن للفلسفة ملء الحرية في أن تحتج ، كما احتج هؤلاء الشعراء المأساويون في وجه افلاطون . واذا أجبرنا الفلسفة على الكلام ، فباستطاعتها أن تقول تقريباً ما يلي :

« أيها الشعب التعيس ! أهو خطأي اذا كنت مكرهة على التجول في بلادك كعرافة مغامرة ، وعلى التستر والتقنع كما لو كنت المتهمة وأنتم قضاتي ؟ انظروا فقط حالة أخي الفن ! إن حالته كحالتي ، فنحن تائهان وسط برابرة ، ولم نعد نعرف كيف نؤمن خلاصنا . صحيح اننا لا نملك هنا مبرراً ، ولكن القضاة الذين سيحكمون علينا لسوف يدينونكم أيضاً ويقولون لكم : لتكن لكم بادىء ذي بدء حضارة ، ولسوف تدركون فيما بعد ماذا تريد وماذا تستطيع الفلسفة أن تفعل » .

- ٣ -

يبدو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بفكرة غريبة : الموضوعة القائلة بأن الماء هي أصل كل الأشياء . هل من الضروري حقاً أن نتوقف عند هذه الفكرة وأن نأخذها على محمل الجد !؟ بالتأكيد ، وذلك لثلاثة أسباب :

أولاً لأن هذه الجملة تتناول بطريقة ما أصل الأشياء ، ثم السبب الثاني ، لأنها تتناوله بدون صورة وبمعزل عن السرد الخيالي ، وأخيراً ، السبب الثالث ، لأن هذه الجملة تتضمن ، ولو بشكل جنيني ، فكرة أن الكل هو واحد . وحسب السبب الأول ، ما زال طاليس ينتمي الى طائفة المفكرين الدينيين والخرافيين ، ولكنه يخرج عن هذه الطائفة للسبب الثاني ويظهر لنا كمفكر في الطبيعة ، أما السبب الثالث فانه يجعل منه أول فيلسوف يوناني .

لو قال أن الماء هي أصل الأرض ، لكنا أمام مجرد فرضية علمية ، فرضية خاطئة على الرغم من صعوبة دحضها . ولكنه يتخطى الاطار العلمي المحض . إن طاليس ، بعرضه هذا التمثل الوحداني القائم على فرضية الماء ، لم يكتف بتجاوز المستوى البدائي لتحاليل عصره الفيزيائية ، بل قفز فوقه قفزة واحدة . إن الملاحظات غير المتماسكة ، الشائكة والعينية التي قدمها طاليس حول أصل وتحولات الماء ، أو بالحري حول عنصر الرطوبة بالتحديد ، لم تكن لتسمح أو حتى لتوحي بهكذا تعميم مترامي الأطراف . إن ما دفعه إلى ذلك إنما هو مسلمة ميتافيزيقية ، تجد أصلها في حدس ذي طبيعة روحانية ، وهي مسلمة نجدها في كل الأنساق الفلسفية رغم المحاولات المتجددة للتعبير عنها بشكل أفضل : انها مسلمة ان « الكل هو واحد » .

من الحدير بالملاحظة أن نرى مدى العنف الذي يمارسه هكذااعتقاد على مجمل الواقع العيني . إن باستطاعتنا ، مع طاليس بالتحديد ، أن نتعلم حول الطريقة التي اتبعتها الفلسفة في كل زمان حين أرادت أن تبلغ هدفها الذي كان يشدها بتأثيره السحري ، وذلك بالرغم من متاهة التجربة . رقيقة هي القواعد التي تنطلق منها لكي تقفز الى الأمام . فالأمل والشعور المسبق يمنحانها أجنحة . إن العقل الحاسب يلهث وراءها مرهقاً ويفتش عن دعائم أفضل لكي يبلغ أيضاً هذا الهدف المغري الذي سبق لها ، في مسيرتها الأكثر الوهية ، ان توصلت اليه ، اننا نتمثل مسافرين وسط سيل همجي يحمل معه حجاراً : فالأول يقفز بخفة مستعملا الحجار ومتنقلا من واحد الى آخر بالرغم من أن الحجارة تتفتت فجأة خلفه ، بينما يبقى المسافر الآخر على الضفة ، ساعياً بدون جدوى وراء مساعدة ، عليه أولاً أن يبني دعائم تتحمل خطاه الثقيلة والحذرة . وهذا غير ممكن أحياناً ، ولن يجد إلهاً يساعده في اجتياز السيل » . ما الذي يحمل اذن الفلسفة بهذه السرعة نحو هدفها ؟ أهي تتميز فقط عن الفكر الذي يحسب ويقدر بتحليقها السريع الذي يقطع مسافات طويلة ؟ كلا ، إذ أن ما يجعل خطاها مجنحة ، أن هو إلا قوة غريبة ، لا منطقية : المخيلة . إن الفلسفة المحمولة بالمخيلة تتقدم قفزاً ، من امكانية إلى أخرى تعتبرها للحظة كحقائق يقينية . وهي تدرك في تحليقها هنا وهناك بعض الحقائق اليقينية . إن ثمة شعوراً مسبقاً عبقرياً يدلها على هذه الحقائق وبذلك تتنبأ عن بعد بوجود حقائق يمكن تأكيدها في مكان معين . ولكن طاقة المخيلة قوية جداً حين يتعلق الأمر بالادراك السريع وباقامة التشابهات . وبعدئذ يحمل التفكير مقاييسه ونماذجه الشائعة ، ويسعى الى أن يحل معادلات مكان التشابهات ، وعلاقات سببية مكان علاقات التجاور . حتى ولو بدا ذلك مستحيلاً ، حتى بالنسبة لطاليس ، فان الممارسة الفلسفية ، بالرغم من استحالة برهنتها ، ما زالت تحتفظ بقيمتها ، حتى ولو انهارت جميع الركائز ، حين سعى العيني بمنطقه ودقته المعهودة للتوصل الى فرضية « الكل هو ماء » ، وحتى بعد تداعي البنيان العلمي ، يبقى دائماً راسب بالرغم من كل ذلك . وهذا الراسب يحوي قوة فاعلة وينطوي بشكل ما على أمل بخصوبة قادمة .

بالطبع أنا لا أعتقد أن هذه الفرضية ما زالت تحتوي على طريقة في « الحقيقة »

بأي شكل من الأشكال ، محدودة ، واهية أو حتى لو اعتبرناها استحضارا ، حتى ولو تخيلنا رساماً ازاء شلال يتمثل الوجوه التي تقفز أمام عينيه ، وكأن المياه استحالت فناناً ، ويتمثل أجساداً بشرية أو حيوانية ، أقنعة ، نباتات ، صخوراً ، حوريات ، شيوخاً ، بشكل تصبح فرضية « الكل هو ماء » بالنسبة اليه وكأنها مؤكدة . في حين أن قيمة فكر طاليس ، على العكس من ذلك ، تقوم تحديداً على أن نظرته لم تكن لا خرافية ولا استحضارية ، حتى بعد أن تبين بطلان هذه النظرة . إن الاغريق ، الذين استطاع طاليس وسطهم أن يسترعي فجأة الانتباه ، هم بذلك نقيض للمفكرين الواقعيين ، فهم كانوا لا يؤمنون فعلاً الا بحقيقة الانسان والآلهة ، ولم تكن الطبيعة بنظرهم سوى لباس تنكر ، تهريج وتحول لهذا الانسان ـ الإلـه . لقد كان الانسان يشكل بالنسبة لهم حقيقة وجوهر الأشياء ، ولم تكن بقية الأشياء سوى مظهراً خارجياً ولعبة مخادعة . لذلك كان من الصعوبة بمكان أن يتناولوا المفاهيم كمفاهيم ، وعلى عكس ما يجري لدى الناس الحديثين الذين يحولون حتى المسائل الشخصية الى تجريدات ، فعند الاغريق كانت الحقيقة الأكثر تجريداً تتجسد باستمرار في شخص معين . لكن طاليس قال « إن الماء هي حقيقة الأشياء وليس الانسان » ، وبدأ يؤمن بالطبيعة ايمانه بالماء . وباعتباره عالماً رياضياً وفلكياً ، فقد انقطع عن كل ما هو خرافي واستحضاري . واذا لم ينجح في أن يصحو ليصل الى هذا التجريد الصافي القائل بأن « الكل هو واحد » ، وبقي ضمن حدود الصياغة الفيزيائية ، غير أنه كان يمثل وجهاً نادراً بالنسبة للاغريق في عصره . من الممكن أن يكون الاورفيون المتميزون قد امتلكوا قدرة فائقة على ادراك التجريدات وعلى التفكير بطريقة غير تمثلية ، ولكنهم لم يتوصلوا الى التعبير عنها إلا بشكل استحضاري . حتى فرسيدس نفسه ، معاصر طاليس والقريب من بعض مفاهيمه في الفيزياء ، يعبر عن هذه التجريدات بشكل متردد داخل ذلك الحيز الوسطي حيث تتحد الخرافة بالاستحضار ، وذلك بشكل انه يخاطر مثلاً بمقارنة الأرض بسنديانة طائرة ، ذات أجنحة ممدودة ، تهيم في الهواء ، يلبسها زوس ـ بعد انتصاره على كرونوس ـ ثوباً احتفالياً خط عليه بيده زخارف مصنوعة من القارات ، والبحار والأنهار .

بالمقارنة مع هكذا منهج فلسفي غامض التمثلات وصعب التحويل حتى الى صور ، يبرز طاليس كمعلم مبدع بدأ بثبر غور الطبيعة دون الاستعانة بالروايات الخيالية . واذا كان قد أجاد استعمال العلم واستخدام حقائق يمكن برهنتها لكي يتجاوزها فيما بعد ، فهذا هو بالتحديد الخط الذي يتميز به الفكر الفلسفي . إن العبارة اليونانية التي تحدد « الحكيم » مرتبطة لفظياً بـSapio (أتذوق) ، (ذواقة) ، الرجل ذو الذوق الأدق . لذلك فان الفن الذي يحدد الفيلسوف ، حسب الوعي الشعبي ، يتكون اذن من حدة نشاط الادراك والمعرفة ، ومن قدرة خارقة على التمييز . ليس الفيلسوف حاذقاً ، اذا اعتبرنا الرجل الناجح في شؤونه الخاصة . لقد كان أرسطو محقاً بقوله : « إن ما كان يعرفه طاليس وانكساغوراس يمكن وصفه بأنه كان خارقاً ، مدهشاً ، صعباً ، إلهياً ولكنه أيضاً عديم الفائدة لأنهما لم يضعا هذه المعرفة في خدمة خير الانسان » . باختيارها وتمييزها الخارق ، المدهش ، الصعب والإلهي تتحدد الفلسفة بالتعارض مع العلم ، كما انها تتحدد بالنسبة للمهارة مفضلة ما هو عديم الفائدة . إن العلم يتهافت دون أن يقوم بهكذا خيارات ، ودون أن يتمتع بهكذا أرهاف ، بالنسبة لكل معلوم ، وهو معمي بالرغبة في أن يعرف كل شيء وبأي ثمن . على العكس من ذلك ، فان الفكر الفلسفي يقتفي دائماً آثار الأشياء الجديرة بالمعرفة ، والمعارف ذات الحجم والأهمية . ولكن مفهوم العظمة متغير في المجال الأخلاقي كما في المجال الجمالي . وهكذا تبدأ الفلسفة بوضع سنن العظمة ، وهذا ما يترافق مع التحديد . وحين تقول « هذا عظيم » فانها ترفع بذلك الرجل فوق التعطش الأعمى والهائج الذي يميز غريزته المعرفية ، انها تتحكم بهذه الغريزة بفضل مفهوم العظمة ، وخاصة بفضل كونها تتناول المعرفة الأرقى ، معرفة جوهر وعمق الأشياء ، كشأن يمكن الوصول اليه . حين يقول طاليس ان « الكل هو ماء » ، فان الانسان ينتفض ويتخلى عن وضع الفراشة المتردد والزاحف ، وهو وضع ملازم للعلوم الخاصة . فهو يشعر مسبقاً بالحل النهائي للأشياء ، ويتجاوز بهذا الشعور المسبق تلك المستويات الدنيا للمعرفة . إن الفيلسوف يسعى لأن يردد في داخله كل أصوات الكون المتناغمة . ولأن يخرجها كمفاهيم ، ففي حين أنه تأملي كالرسام ، شغوف مثل رجل الدين ، ومترصد للنهايات وللسببيات مثل رجل العلم ، وفي حين يشعر بأنه يمتد على امتداد

الكون ، فانه يحتفظ بحضور البديهة اللازم لكي يعتبر نفسه ، وبدم بارد ، انعكاسا للكون ـ انه حضور بديهة يتمتع به رجل المسرح حين يتجسد في أجساد أخرى ، ويتكلم بأصواتها ، ومع ذلك يعرف أن يظهر هذا التحول ويعبر عنه شعرياً . ان البيت الشعري هنا بالنسبة للشاعر هو كالفكر الجدلي بالنسبة للفيلسوف . فهو يتناوله لكي يثبت اندهاشه ويجمده . فكما أن الكلمات والأبيات الشعرية بالنسبة للشاعر ليست سوى لعثمة بلغة أجنبية لكي يعبر بها عن الأشياء التي عاشها ولاحظها ، كذلك فان التعبير عن كل حدس فلسفي عميق بواسطة الجدلية والتفكير العلمي إنما هو الوسيلة الوحيدة لاشراك الغير فيما عاناه الفيلسوف ، ولكنها وسيلة فقيرة ، إذ أن الأمر يقوم على التحويل بواسطة الاستعارة الى دائرة ولغة مختلفتين ، وهذا التحويل لا يمكن الركون إليه . وهكذا فان طاليس قد رأى وحدة الوجود ، وحين أراد التعبير عنها ، تكلم عن الماء .

ـ ٤ ـ

ففي حين ينبثق النموذج العام للفيلسوف الذي يرسم معالمه طاليس من الضباب ، فان وجه وريثه الكبير ما يلبث أن يكلمنا بشكل أوضح . إن أول فيلسوف كتب لدى القدامى ، انكسيمندريس(Anaximandre de Milet) ، إنما كتب كما سيكتب بالتحديد الفيلسوف الحقيقي نظراً لأن الملزمات الخارجية لم تحرمه لا من الموضوعية ولا من البساطة . إن ما يكتب بأسلوب مهيب لهو محفور في الحجر ، فكل جملة تشهد على اشراقة عبقرية وتعبر عن التأملات السامية التي يقف عندها . ففكره وأسلوبه يشكلان حدوداً قصوى على طريق هذه الحكمة الفائقة . وهذه البصيرة الثاقبة ، والمقتضبة تسم بطابعها جملة انكسيمندريس هذه · أن ما تتولد عنه الأشياء ، إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضاً لكي تبلغ نهاياتها بالضرورة ، ذلك انها يجب أن تكفر عن أخطائها ، حسب نظام الزمن . كيف سنفسرك أيتها العبارة اللغزية التي نطقها متشائم أصيل ؟ انها صيغة إلهية محفورة في فجر الفلسفة الاغريقية .

إن الأخلاقي الجدي الوحيد في عصرنا يقدم لنا في الـ Parerga [1] ملاحظة

(١) Schopenhauer-Parerga et Paralipomena.

مشابهة : « إن المقياس المناسب للحكم على كل رجل ، هو انه كائن كان يجب ألا يوجد ، ولكنه يكفر عن وجوده بكل أنواع الآلام وبالموت : فماذا نستطيع أن ننتظر من هكذا كائن ؟ ألسنا في الواقع جميعاً خطأة ، محكوم علينا بالموت؟ اننا نكفر عن ولادتنا مرة أولى بحياتنا ومرة ثانية بموتنا » . إن من يفك لغز هذا الدرس حول وجه مصيرنا المشترك ، ويتعرف على الآفة الأساسية والمكونة لكل حياة انسانية في واقع أن كل وجود لا يتحمل أن يقع تحت نظر متيقظ وان يكون خاضعاً للفحص عن كثب .
بالرغم من أن عصرنا ، المعتاد على العدوى البيوغرافية ، يبدو أنه يحمل رأياً مغايراً حول الكرامة الانسانية ـ إن من سمع اذن ، على عكس شوبنهاور ، حول « قمم الفكر الهندي » العبارة المقدسة التي تعبر عن قيمة الوجود الأخلاقية ، فمن الصعب عليه أن يمتنع عن نحت استعارة مغرقة في التشبيه ، وان يخرج هذا المذهب الغامض من اطاره المقتصر على الحياة الانسانية لكي يطبقه بالتحويل على السجية العامة لكل وجود . قد لا يكون ذلك منطقياً ، ولكنه في أي حال انساني وحتى مطابق لأسلوب هذه النهضة الفلسفية التي وصفناها سابقاً أن نعتبر من الآن فصاعداً ، مع انكسيمندريس ، أن كل صيرورة هي طريقة مذنبة للتحرر من الوجود الأبدي ، وهي ظلم يجب التكفير عنه بالموت . إن على كل شيء عرف الصيرورة أن يزول مجدداً ، وهذا ينطبق على الحياة الانسانية كما ينطبق على الماء ، أو الحرارة والبرد . فحيث يمكن أن نقع على صفات محددة يمكننا أن نتنبأ بزوالها بالاستناد إلى جملة من البراهين التي تقدمها لنا التجربة . لذلك فان أي كائن يملك صفات محددة يتكون بها لا يمكن له اطلاقاً أن يكون أصلاً ومبدأ للأشياء . فالكائن الحقيقي ، يستخلص انكسيمندريس ، لا يمكن أن يملك أية صفة محددة ، والا فانه يكون قد ولد ويصبح بذلك محكوماً بالزوال والموت ككل الأشياء الأخرى . ولكي لا تنقطع الصيرورة ، لا بد للكائن الأصلي إلا أن يكون غير محدد . إن خلود الكائن الأصلي وأبديته لا تقوم على كونه مستمر وعلى كونه لا ينضب ، كما درج على قول ذلك مفسرو انكسيمندريس ، بل على العكس فان خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة التي تقود الى الموت . لذلك نجد أن حتى اسمه لا يحدده لأنه « اللا محدد » . إن الكائن الأصلي المحدد بهذا الشكل هو ما وراء الصيرورة ولهذا السبب تحديداً فانه يضمن للصيرورة أبديتها ومسارها المستمر . إن هذه

الوحدة النهائية وسط هذا « اللا محدد » ، أصل كل الأشياء ، لا يمكن للانسان فعلا أن يحددها إلا بالسلب وذلك نظرا لأننا لا نستطيع أن ننسب إليها أي مستند مستخلص من عالم الصيرورة الملموس . وهذا ما يسمح لنا بمقارنة « اللا محدد » ومساواته « بالشيء في ذاته » لدى كانط .

إن من يعتبر نفسه قادراً على مساجلة الآخرين على الطبيعة الفعلية لهذا العنصر الأولي ، متسائلاً حول ما إذا كان عنصراً وسيطاً بين الهواء والماء أو لربما بين الهواء والنار ، ان من يفعل ذلك لا يكون قد فهم فيلسوفنا على الاطلاق . وهذا ما ينطبق أيضاً على أولئك الذين يتساءلون بجدية حول ما اذا كان انكسيمندريس قد عالج عنصره الأول كمزيج مكون من جميع العناصر الموجودة . علينا ، بالعكس ، أن نركز انتباهنا على ما يدل على أن انكسيمندريس لم يعد يتناول مسألة أصل الكون من وجهة نظر الفيزياء فقط ، بتعبير آخر ، يجب أن نركز انتباهنا على هذه الجملة الموجزة التي أوردناها في البداية . فإذا رأى في تعدد الأشياء المولودة مجموعة من المظالم التي يجب التكفير عنها ، فانه يكون أول يوناني يتلمس بشجاعة عقدة المسألة الأخلاقية الأكثر تعقيداً . كيف يمكن أن يزول شيء له الحق في الوجود ؟ من أين يتأتى هذا النمو وهذه الصيرورة المستمران ؟ من أين يتأتى هذا التعبير عن الانكماش المؤلم الذي تحمله الطبيعة على وجهها ؟ من أين يتأتى هذا النحيب الجنائزي الدائم الذي يتردد في كل مجالات الوجود ؟ فبعيداً عن هذا العالم حيث يسود الظلم وانكار الوحدة الأصلية للأشياء ، التجأ انكسيمندريس الى برج ميتافيزيقي حيث يستطيع، منحنياً على العالم ، أن يسرح نظره حوله لكي يخلص ، بعد صمت تأملي ، الى طرح هذا السؤال على جميع الكائنات : « ما هي قيمة وجودكم ؟ واذا لم تكن له أية قيمة ، فلماذا انتم هنا ؟ انني ألاحظ أنه لمن خطأكم أن تتأخروا في هذا الوجود . عليكم أن تكفروا عنه بموتكم . انظروا مقدار تشويه أرضكم ، فالبحار تغور وتجف ، وهذا ما تشير إليه الأصداف العالقة بالجبل . والنار تهدم من الآن عالمكم الذي سيستحيل دخاناً لكي يضمحل . ولكن عالم اللاستقرار هذا سيعيد بناء نفسه بشكل مشابه لما سبقه ، وهو يتجدد بدون توقف . من سيكون بامكانه أن يحرركم من لعنة الصيرورة ؟ ان رجلاً يطرح مسائل من هذا النوع وينجو فكره باستمرار متعالياً فوقها من فخاخ الواقع الطارىء ، لكي يباشر بنهضته الأسمى ما وراء

الكواكب ، لم يتبع بالتأكيد شكل حياة عادية ـ نحن نعتقد بالتقليد القائل أن انكسيمندريس كان يتنزه بثياب فائقة الأبهة ، وكان يبرهن بتصرفاته وعاداته عن اعتزاز مأساوي فعلاً . لقد عاش كما كتب . وقد كانت طريقته في الكلام لا تقل احتفالية عن طريقته في الاكتساء . لقد كان يرفع يده ويثبت رجله كما لو كان هذا الوجود مأساة وهو ما ولد إلا ليأخذ فيها دور البطل . لقد كان في كل شيء الممهد الأكبر لانبادوقليس . لقد انتخبه مواطنوه لكي يدير شؤون مستعمرة من المهاجرين ـ وقد يكون أنهم سروا بامكانية أن يكرموه ويتخلصوا منه في نفس الوقت وقد هاجر فكره أيضاً وأسس مستعمرات . ففي افسس وفي ايليا ، لم يتم التخلص منه . واذا لم يكن بالامكان التصميم على البقاء بقربه ، فمن المعروف أنه كان بامكانه أن يأتي بك الى المكان الذي يمكنك أن تتابع منه بدون مساعدته .

إن طاليس يعبر عن الحاجة لتقليص سيادة التعدد ورده الى مجرد امتداد وتقنع للصفة الوحيدة الموجودة : الماء . إن انكسيمندريس يتخطاه بقفزة واحدة . فهو يتساءل أولاً كيف يمكن لهذا التعدد أن يكون ممكنا بالرغم من كل ذلك ، ذلك انه ليس هناك الا وحدة أبدية . ويستخلص الجواب من طبيعة هذا التعدد المتناقضة كليا والتي تلتهم نفسها وتنفي ذاتها . إن وجود هذا التعدد يصبح بالنسبة إليه ظاهرة أخلاقية . فهو ليس مبرراً ولكنه ما يفتأ أن يجد تكفيره في الموت . ولكن حينئذ يطرح عليه السؤال التالي : « لماذا نجد أن كل ما عرف صيرورة لم يتلاش بعد ومنذ زمن طويل خاصة وانه قد مضى عليه زمن أبدي ؟ من أين يتأتى للصيرورة هذا المد المتجدد أبداً ؟ وهو لن يستطيع الافلات من هذا السؤال إلا بافتراضات روحانية جديدة : لا يمكن للصيرورة الأبدية أن تجد أصلها الا في موجود أبدي . إن الشروط التي تحدد سقوط هذا الموجود في الصيرورة داخل الظلم تبقى هي نفسها أبدا ، وانطلاقاً من ذلك تصبح زركشة الأشياء منسقة بشكل لا يمكن معه التنبؤ بأية نهاية لنفي هذا الموجود الفردي خارج رحم « اللا محدد » . لقد بقي انكسيمندريس هنا ، أي انه بقي في الظلمات العميقة التي كانت تنتشر كالأشباح الجبارة على قمم هكذا مفهوم للكون . فكلما أردنا أن نحيط عن كثب بمسألة كيف يمكن للمحدد ، بادىء ذي بدء ، أن يتولد من اللا محدود ويخونه ، وكيف تولد الزمنية من الأبدية ، والظلم من العدالة ، كلما زاد الليل ظلاماً .

ـ ٥ ـ

إن هيرقليطس الافسسي قد برز وسط هذا الليل الروحاني الـذي كان يلف مسألة الصيرورة عند انكسيمندريس ليضيئه ببريق إلهي . « أنا أراقب الصيرورة ، يقول ، ولا أحد تفحص بانتباه تحطم الأشياء على ذاتها ووتيرتها الأبـدية . ومـاذا رأيت ؟ أواليات مضبوطـة ، حقائـق يقينية معصومـة ، طـرق العدالـة المتشابهـة دائماً ، حكم النشاذ على كل خروج على القوانين ، العالم كله كمشهد لعدالة عليا ولقوى طبيعية حاضرة في كل مكان مثل شياطين تتصرف بها . إنني لم أراقب عقاب الشيء الذي صار وتحول ، بل راقبت تبرير الصيرورة . متى ظهر العقاب والانكار بأشكال لا تنتهك وبقوانين موقرة بورع ؟ وحيث يسود الظلم يظهر الاستنساب ، الفوضى ، الاختلال والتناقض ، ولكن هذا العالم ، حيث يسود كل من القانون وديكة ابنـة زوس فقـط ، كيف يمـكن له أن يكون نطاقـاً للذنـب ، للتكفـير ، للمقاضاة ، ونوعاً ما مكانا لمعاناة كل المعذبين » ؟

لقد استخلص هيرقليطس من هذا الحدس نفيين مرتبطين الواحد بالآخر ، لا تجليهما الا مقارنتهما بموضوعات سلفه . لقد بدأ بنفي ازدواجية العالمين المختلفـين كلياً اللذين كان على انكسيمندريس القبول بهما . فهو قد تخلى عن التمييز بين عالم فيزيائي وعالم ميتافيزيقي ، بين مجال للصفات المحددة ومجال للامحدد غير القابـل للتحديد . ثم لم يكن بامكانه ، بعد هذه الخطوة الأولى ، الامتنـاع عن الاقـدام بجرأة أكبر على طريق النفي : لقد نفى الموجود بشكل عام . ذلك أن هذا العالم الوحيد الذي أبقاه ـ هذا العالم الذي تصونه قوانين أبدية وغير مكتوبة ، ويبعث فيه الحياة مد وجزر خاضعان لوتيرة محكمـة ـ لا يكشف بأي شكل عن استمـرارية ، صلابـة لا تتفتـت ، أو عن سد يعيق مجـراه . وبصـوت أعلى من صوت انكسميندريس ، قال هـيرقليطس : « انني لا أرى شيئـاً سوى الصـيرورة . لا تنخدعوا ! إنه لتأثير نظركم القاصر ، ولا علاقة لذلك بجوهـر الأشياء ، إذا كان يتراءى لكم في مكان ما أنكم ترون أرضاً صلبة على بحر الصـيرورة والموجـودات الزائلة . انكم تستعملون أسماء الأشياء كما لو كان لها زمن ثابت ، ولكن حتى النهر الذي تنزلون فيه للمرة الثانية ، ليس هو نفسه كما كان لأول مرة » .

إن هيرقليطس موهوب بقدرة فائقة على التمثل الحدسي ، في حين انه يبدو بارداً ، عديم الاحساس و حتى حاقداً ازاء تلك الطريقة الأخرى في التمثل التي تستخدم المفاهيم والتراكيب المنطقية ، أي ازاء العقل ، كما يبدو أنه يجد بعض اللذة في معارضة العقل انطلاقاً من حقيقة يستمدها من الحدس . وهذا ما يقوم به في صيغ مثل « كل شيء يحوي نقيضه في ذاته ، وفي كل الأوقات » ، وبوقاحة جعلت ارسطو يتهمه بارتكاب الجريمة العظمى أمام محكمة العقل ، وبالاساءة إلى مبدأ التناقض .
ولكن التمثل الحدسي يتضمن شيئين مختلفين : أولاً العالم الحاضر ، الملون والمتغير ، الذي يخف لملاقاتنا عبر كل تجاربنا ، ثم الشروط المسبقة لامكانية قيام أية تجربة في العالم ، الزمان والمكان . ذلك أن الزمان والمكان يمكن ادراكهما بمعزل عن أية تجربة ، حين يكون مضمونهما غير محدد ، كما يمكن ادراكهما مباشرة ، كشيئين صافيين بذاتهما ، عبر الحدس . وحين يتناول هيرقليطس الزمان المتفلت من كل تجربة من هذه الزاوية ، فانه يملك بذلك الرقم الأغنى بالدروس الذي يعطي مفتاح كل ما يعود بشكل عام إلى مجال التمثل الحدسي . إن الطريقة التي تصور بها الوقت هي أيضاً طريقة شوبنهاور مثلاً ، وذلك بالقدر الذي يردد هذا الأخير هيرقليطس حين يقول أن كل لحظة من لحظات الزمان لا تتحقق إلا بازالة والدها ، اللحظة السابقة ، وسرعان ما تتعرض هي نفسها للزوال ، وان الماضي والمستقبل هما شيئان ضحلان مثلهما مثل أي حلم ، كما وان الحاضر ليس سوى الحد الفاصل بينهما وهو حد لا تماسك له ولا اتساع . ولكن شوبنهاور يعتقد أيضاً أن ما ينطبق على الزمان ينطبق في نفس الوقت على المكان ، كما ينطبق على كل ما يوجد في نفس الزمان والمكان : ليس لكل هذا الا وجود نسبي ، وهو لا يوجد إلا من خلال وجود شيء آخر له نفس الوضع ، أي شيء لا يتمتع بدوره بأي تماسك . إن هذه الحقيقة مباشرة ، سهلة الادراك على حدس جميع الناس ، وهذا ما يجعلها تحديداً صعبة المنال عن طريق المفاهيم والعقل . واذا أبقينا هذه الحقيقة حاضرة في ذهننا ، فعلينا أيضاً أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونستخلص منها النتيجة التي يستخلصها منها هيرقليطس : التأكيد على أن جوهر الواقع ما هو ، بمجمله ، سوى فعل ، وان هذا الفعل هو الكيفية الوحيدة لوجود هذا الجوهر ، تماماً كما عرض شوبنهاور ذلك في « العالم كارادة وكتمثل » Le Monde Comme volonté et comme

représentation إن المادة تملأ المكان والزمان لمجرد كونها فاعلة وفعلها على الشيء المباشر ، المادي بدوره ، هو الذي يولد الاحساس الذي لا وجود « للمادة بدونه . لا يمكن معرفة تأثير شيء مادي ما على شيء آخر الا اذا كان هذا الأخير يفعل بدوره في الشيء المباشر بشكل يختلف عن ذي قبل ، وهذا أقصى ما يمكن أن نعرفه . ان تكون سبباً ونتيجة ، هذا هو اذن جوهر المادة ، ويقوم وجودها على فعلها فقط . اننا نعرف مجموع الأشياء المادية باللغة الالمانية بدقة مميزة بعبارة « فعل » الأكثر تعبيراً من كلمة واقع . فالمادة اذن تفعل دائماً في المادة . فحقيقتها وجوهرها لا يقومان اذن إلا على التعديل الذي يولده بانتظام جزء من هذه المادة على جزء آخر ، ولكن هذه الحقيقة نسبية ، ولا تصلح العلاقات المكونة لها إلا في حدود العالم المادي نفسها ، تماماً كما هو الأمر بالنسبة للزمان والمكان » .

انه لتمثل مرعب ومذهل ذلك الذي يقدمه هيرقليطس حول الصيرورة الوحيدة والابدية ، حول هشاشة مجمل الواقع الذي لا يتوقف عن الفعل والصيرورة دون ان يشكل شيئاً . ان هذا التمثيل ، في التأثير الذي يولده ، يشبه انطباع الرجل الذي يفقد ، مع حدوث هزة ارضية ، الثقة بالارض الصلبة ان تحويل هذا التأثير الى عكسه يتطلب دقة تخرج عن المألوف. وقد توصل هيرقليطس الى ذلك نتيجة لمراقبته المسار الذي يميز هذه الصيرورة وهذا الزوال الذي يقبض عليه بشكل قطبي ، وكصراع قوة مقسومة الى نشاطين متميزين نوعيا ومتعارضين يتجهان نحو الالتقاء .

هناك دائماً نوعية تزدوج وتقسم الى ضدين يتجهان دائما الى الالتقاء . ان الرأي العام يعتقد بالطبع انه يقع على شيء ثابت ، مكتمل ومستمر ، في حين نرى في الواقع ان النور والظلام المرارة والعذوبة ، يرتبط كل منهما بالاخر في كل لحظة ، كمصارعين ، في كل مرة يتفوق واحد منهما على الاخر . ان العسل ، بالنسبة لهيرقليطس هو في نفس الوقت مر وحلو ، والعالم هو نفسه كأس تحتوي على مزيج يجب تحريكه باستمرار . ان كل صيرورة تولد من صراع الاضداد . ان الصفات المحددة التي تبدو لنا دائمة لا تعبر الا عن التفوق المؤقت لاحد المصارعين ولكن ذلك لا يوقف الصراع ، فالصراع يستمر الى الابد .

ان ما يحصل انما يحصل على ضوء هذه الحركة ، وهذه المعركة هي تحديدا التي

تكشف العدالة الابدية . انه تصور جدير بالاعجاب مستمد من انقى مصدر في الحضارة اليونانية ، وهو يقوم على ان الصراع انما يشكل السيادة الابدية لعدالة متماسكة وقاسية ، مرتبطة بقوانين ابدية . لقد كان بمقدور يوناني فقط ان يبتكر هكذا تصور ليجعل منه اساسا لنظرية في الكون . انها ايريس (ERIS) هيزيود الطيبة مصاغة كمبدأ كوني ، انه تصور المجادلة الخاص بالانسان اليوناني وبالمدينة اليونانية . ان اصل هذا التصور يرجع الى مؤسسات وملاعب الرياضة البدنية ، الى المجادلات الفنية ، والى صراعات الاحزاب السياسية والمدن ، وهو تصور مرفوع الى ارقى درجات العمومية لحد انه اصبح يشكل العنصر الذي يتحرك داخله محور العالم . وكما ان كل انسان يوناني يصارع كما لو كان وحده محقا ، وكما لو ان هناك مقياسا كلي الدقة للتحكيم والحكم يحدد في كل لحظة لاية جهة يميل النصر ، كذلك فان الصفات تتصارع فيما بينها بحسب قواعد وقوانين لا تفنى ، فالاشياء نفسها التي ينمو الذكاء المحدود للانسان والحيوان انطلاقا من يقينها ودوامها ، ليس لها اي وجود خاص على الاطلاق . انها ليست سوى البريق او الشرارة التي تنبثق من سيوف مستلة ، انها وميض الانتصار في صراع الصفات المتعارضة .

لقد وصف شوبنهاور هذا الصراع الخاص بكل صيرورة ، وهذا التعاقب الأبدي للأنتصار (العالم كأرادة وكتمثل) : « إن على المادة ، في ديمومتها ، أن تغير شكلها باستمرار ، بانتظار الظواهر الآلية ، الطبيعية ، الكيميائية والعضوية المتعلقة بخيط الضرورة الموصل ، والمتلهفة للظهور ، لكي تتنازع بضراوة على هذه المادة وتبرز كل ظاهرة فكرتها . بامكاننا ملاحقة هذا الصراع من خلال مجمل الطبيعة : بل أقول أن الطبيعة لا توجد الا عبر هذا الصراع » . ان الصفحات التالية تقدم لنا إحدى أبرز تجليات هذه المعركة ، مع ملاحظة أن لهجة هذا الوصف ، في عمقها ، تبقى دائما مختلفة عن لهجة هيرقليطس ، وذلك بمقدار ما تشكل المعركة بالنسبة لشوبنهاور دليلا على ازدواج ذاتي لارادة العيش ، وطريقة للغريزة القائمة والثقيلة تلتهم بها نفسها . انها بالنسبة له ظاهرة مرعبة لا تدعو للابتهاج . ان حلبة هذا الصراع وموضوعه يدور حول المادة التي تسعى القوى الطبيعية ، كل واحدة من جهتها الى انتزاعها ، كما يدور ايضا حول المكان والزمان اللذين يشكلان تحديدا المادة بتركيبهما الذي تقوم به السببية .

في حين كان خيال هيرقليطس يقيس الكون في حركته الدائمة ، ويقيس « الواقع » بنظرة المشاهد المبتهج الذي يحضر صراع ازواج لا تحصى وتنافسها السار باشراف حكام صارمين فقد انتابه شعور مسبق اكثر عمقاً : لقد اصبح حينئذ مستحيلا عليه ان يتناول الازواج المتصارعة بمعزل عن حكامها ، فقد كان الحكام انفسهم يبدون وكأنهم يتصارعون ، والمتصارعون وكأنهم يحكمون صراعهم . اكثر من ذلك ، بما انه لم يكن يقبض ، في الحقيقة ، الا على عدالة واحدة ذات حكم ابدي ، فقد ذهب الى حد القول : ان المعركة داخل المتعدد هي نفسها العدالة الوحيدة !

وبشكل اعم : الواحد هو المتعدد : اذ ما هي كل هذه الصفات في جوهرها ؟ أهي آلهة خالدة؟ أهي ماهيات (Essences) منفصلة تفعل لذاتها منذ البداية وبدون نهاية ؟ واذا كان العالم الذي نرى لا يعرف الا الصيرورة والزوال ويجهل الديمومة ، افلا تذهب هذه الصفات بدون شك ، الى حد تشكيل عالم ميثافيزيقي من نوع مختلف كليا ، ليس هو بالطبع عالم الوحدة الذي كان انكسيمندريس يفتش عنه خلف ستار التعددية المرفرف ، بل هو عالم التعدديات الابدية الجوهرية ؟ ولكن ، الم يغامر هيرقليطس ببعض المواربة في إعادة اكتشاف تمفصل مزدوج للعالم ، بالرغم من انه ينبغي ذلك ، يتضمن من جهة اولمب متعدد الآلهة والشياطين الخالدين - اي تعدد الوقائع - ومن جهة اخرى عالم الرجال الذين لا يرون الا غيمة المعركة الاولمبية وبريق الرماح الالهية ، بتعبير آخر ، الذين لا يرون الا الصيرورة ؟ في وجه الصفات المحددة ، كان أنكسيمندريس قد وجد ملجأ تحديداً داخل « اللامحدد » الميثافيزي . وبمقدار ما كانت هذه الصفات تحتوي على صيرورة ونهاية ، نفي عنها الوجود الفعلي الذي لا يقوض . ولكن ألا يبدو حينئذ أن كل شيء يجري بالضرورة كما لو كانت الصيرورة مجرد بروز حساس لمعركة تدور بين صفات أبدية؟ ألا يشكل ذلك عودة إلى الضعف المكون للمعرفة البشرية حين نتكلم عن الصيرورة . . في حين ان جوهر الأشياء قد لا يتضمن أية صيرورة ، بل مجرد تجاور وقائع اصلية متعددة لا تقوض ، لا صيرورة لها ؟

ان هذه لمخارج وطرق مضللة غير جديرة بهيرقليطس ، انه ما فتيء يصرخ : « الواحد هو المتعدد ! » وليست الصفات المحسوسة المتعددة لا ماهيات (Essences) ولا اوهام لحواسنا (ستصبح هذه الفرضية الاولى فيما بعد فرضية انكساغوراس ، كما ان بارمنيدوس سوف يعتمد الفرضية الثانية) ، ليست هذه الصفات لا موجوداً ثابتاً ومسيطرا وحده ، ولا ظاهراً عابراً يخترق فكرنا . إن الفرضية الثالثة ، الوحيدة التي يعتمدها هيرقليطس لا احد يستشفها ببصيرة جدلية او بنوع من العملية الحسابية ، ذلك ان ما اكتشف هيرقليطس هنا يشكل شيئا نادرا حتى في المجال الأكثر فرادة في الروحانية ، وحتى بين الأستعارات الكونية الأكثر بعدا عن التوقع .

ان العالم هو **لعبة** زوس ، او بعبارات فيزيائية ، إنه لعبة النار مع نفسها ، وبهذا المعنى فقط يكون الواحد هو في نفس الوقت المتعدد .

ولكي أشرح باديء ذي بدء ادخال النار بهذه الطريقة كقوة مكونة للعالم ، سوف أذكر بالطريقة التي اتبعها انكسيمندريس لوضع نظريته حول الماء كأصل للأشياء . فمنح ثقته لطاليس في الأشياء الجوهرية ، ومع ترسيخ وتوسيع الملاحظات التي قدمها بهذا الصدد ، فإن أنكسيمندريس لم يكن مستعداً للتسليم بأنه لا توجد قبل الماء أو خلفها أية درجة أخرى من الصفات ، لقد كان يبدو له ، على العكس من ذلك ، أن الرطوبة نفسها كانت تتكون انطلاقاً من البرودة والحرارة . فالحرارة والبرودة كان يجب اذن أن تكونا المراحل الممهدة للماء والصفات الأكثر إصالة . وتبدأ الصيرورة حين تنفصلان عن الموجود الأصلي ، عن « اللامحدد » . ان هيرقليطس الذي كان كفيزيائي يخضع لسلطة انكسيمندريس ، يفسر من جهته نظرية الحرارة هذه ليجعل منها العبير ، النفس الحار ، الأبخرة الجافة ، وباختصار ألعنصر الناري . وسيقول عن النار ما سبق لأنكسيمندريس وطاليس أن قالاه عن الماء : أنها تعبر طرق الصيرورة بعد أشكال متغيرة ، ولكن أولاً بثلاثة أشكال رئيسية : ألحار والرطب والجامد . ذلك أن الماء تتحول جزئياً إلى تراب حين تهبط سلم الحالات ، وتتحول جزئياً إلى نار حين تصعد هذه الدرجات ، أو ، حسب تعبير هيرقليطس الذي يبدو أكثر دقة : من البحر لا ترتفع إلا الأبخرة الصافية التي

تستخدم غذاء لنار النجوم السماوية ، ومن التراب لا ترتفع إلا الأبخرة القاتمة والسديمية التي تتغذى منها الرطوبة . فالأبخرة الصافية تمثل الحالة الوسيطة بين البحر والنار ، والأبخرة غير الصافية تمثل الأنتقال من التراب الى الماء . إن طريقي تحول النار يصعدان وينزلان بدون توقف ، ذهاباً وإياباً الواحد بموازاة الآخر ، من النار إلى الماء ، ثم من الماء إلى التراب ، ومن التراب مجدداً إلى الماء ، ومن الماء إلى النار . ففي حين نجد أن هيرقليطس هو تلميذ أنكسيمندريس فيما يتعلق بأهم هذه المفاهيم بالنسبة مثلا لفكرة أن النار تدوم بفضل التبخر ، أو لفكرة أن التبخر بانفصاله عن الماء يتأتى من التراب بجزء منه ومن النار بجزئه الآخر ، فإن هيرقليطس مستقل وهو يعارض استاذه حين يستبعد البرودة عن العملية الطبيعية في حين أن أنكسيمندريس كان قد ساواها بالعنصر الحار لكي يستخرج الرطوبة من هذين العنصرين . إن هذا الاستبعاد كان في الواقع ضرورياً بنظر هيرقليطس ، ذلك أنه لو كان كل شيء مكوناً من النار ، لما أعطى تحول هذا الشيء ، بأي شكل من الأشكال ، نقيضه المطلق . أن هيرقليطس لم يفسر ما نسميه بالبرودة الاكدرجة من الحرارة وهو لم يجد صعوبة في تبرير هذا التفسير . ولكن هناك اشياء أهم من هذا الأنحراف خرج بها هيرقليطس عن مذهب أنكسيمندريس : فهو في الواقع يؤمن بتكرار دوري لنهاية العالم ، وبانبثاق متجدد أبداً لعالم آخر يولد من الأحتراق الكوني بعد أن يكون هذا الاحتراق قد أفنى كل شيء . ان الفترة التي يجري خلالها العالم أمام هذا الأحتراق الكوني وهذا الذوبان في النار الصافية ، يحددها هيرقليطس ، بطريقة طريفة ، كرغبة أو كحاجة ، كما يحدد حالة الأحتراق الكامل بالنار كحالة شبع . يبقى لنا أن نعرف كيف فهم وحدد غريزة خلق العالم المتجددة ، هذه الغريزة التي تستيقظ ، هذا السيلان الذي يأخذ شكل التعددية . ان المثل اليوناني الشائع يساعدنا في كشف هذه الفكرة ان « الشبع يولد الجريمة (العنف) . يمكننا في الواقع أن نتساءل لحظة : ألم يستخلص هيرقليطس العودة إلى التعددية من الجريمة بالذات . لنأخذ هذه الفكرة بجدية : فتحت نورها ، يبدو لنا وجه هيرقليطس متبدلا ، ويخبو لمعان عينيه البهي ، كما يرتسم على محياه اخدود رفض وعجز مؤلم . يبدو لنا اننا نفهم لماذا اطلق عليه القدماء المتأخرون تسمية « الفيلسوف الدامع » . ألا يبدو بعد هذا مجمل المسار الكوني وكأنه عقاب على

الجريمة ؟ أليست التعددية نتيجة لجريمة ؟ أوليس تحول الصافي إلى اللاصافي نتيجة للظلم ؟ او ليس الذنب بعد هذا مترسخا في قلب الأشياء ؟ وعالم الصيرورة والأفراد الذي تضاءل نتيجة لذلك ، أليس محكوماً عليه في نفس الوقت بأن يتحمل دائماً نتائج جديدة ؟

— ٧ —

ان هذه الكلمة الخطيرة ، ألجريمة ، هي في الواقع حجر الزاوية في تفكير كل هيرقليطي . وهنا بمقدوره أن يؤكد فهمه أو جهله بمذهب المعلم . هل يشكل هذا العالم مكانا للذنب ، للظلم ، للتناقض وللعذاب ؟

اجل ، يصرخ هيرقليطس . انه لكذلك بالنسبة للرجل المنغلق داخل حدوده والذي يرى الأشياء منفصلة بعضها عن بعض ، ولا يراها بمجملها ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للاله الذي يرى العالم في استمراريته . بالنسبة له ، كل ما يميل لأن يتناقض مع نفسه يصب داخل تناغم لا تراه في الواقع عين الرجل العادي ، ولكن بإمكان من يقترب من الاله المتأمل ، مثل هيرقليطس ، أن يدركه . لا تبقى ذرة ظلم واحدة تحت نظره الناري ، في العالم الذي يمتد حوله . حتى هذا التعارض الأساسي ، العملية التي تتخذ عبرها النار الصافية أشكالا غير صافية ، فهو يتجاوزه بفضل استعارة رائعة . وحدها في هذا العالم ، لعبة الفنان والطفل تعرف الصيرورة ، والموت ، تبني وتهدم ، بدون أي اتهام أخلاقي ، وداخل براءة دائمة العافية . وهكذا تلعب النار الحية أبداً ، مثل الطفل والفنان ، وهكذا تبني وتهدم بكل براءة . . . وهذه اللعبة ، هي الأبدية تلعب مع نفسها . ان النار ، بتحولها إلى تراب وماء ، تكدس مثل الطفل أكواماً من الرمل على شاطىء البحر ، أنها تكدس ثم تهدم . وهي من وقت لآخر ، تكرر لعبتها مرة أخرى . لحظة شبع ، ثم تنتابه الحاجة كالفنان الذي تدفعه الحاجة نحو الإبداع . أنها ليست الكبرياء الكافرة بل هي غريزة اللعب المستيقظة بدون توقف التي تحيي عوالم جديدة . أن الطفل يرمي دميته للحظة ، ولكنه ما يلبث أن يلتقطها منساقاً وراء نزوته البريئة . ولكن حين يبني ، فإنه يجمع ، يعلب ويؤطر بمنطق ، حسب تمفصلات داخلية .

إن هكذا رؤية جمالية للكون لا يمكن أن تكون إلا من صنع إنســـان تعلم ، من إحتكاكه بالفنان ومن مشاهدته ولادة عمل فني ، كيف يمكن لمعـركة التعـددية أن تنطوي على قانون وعدالة ، وكيف يكون الفنان متأملاً وفاعلاً في نفس الوقت بالنسبة لانتاجه الفني ، وكيف يجب أن تتكاثف الضرورة مع اللعب ، والنزاع مع الأنسجام لكي تنتج عملاً فنياً .

من يذهب بعد ذلك إلى حد مطالبة هكذا فلسفة أن تقدم لنا ، فوق ذلك ، مذهباً أخلاقياً ، وواجبه الملازم له : « يجب أن » ! ومن سيذهـب إلى حد انتقـاد هيرقليطس على غياب هذه الأخلاق ! إن الإنسان ، في أعمق أعماقه ، هو بمجمله ضرورة و« لا حرية » مطلقة ـ إذا حددنا الحرية بأنها الأحتياج الشاذ لأن يكون قادراً على تغيير طبيعته على هواه ، كما يغير لباسه ، وهذا ادعاء رفضتـه حتـى الآن كل فلسفة جديرة بهذا الإسم بالسخرية اللازمة . وإذا كان محدوداً عدد الرجال الذين يعيشون بوعي داخل اللوغوس ، وبانسجام مع عين الفنان التـي تعانق بنظرها كل شيء ، فإنما مرد ذلك إلى كون نفوسهم رطبة ، وإلى كون عيونهم وآذانهم وخاصة عقولهم شهودا سيئين ، حين « يتمكن الوحل الرطب من نفوسهم » . لماذا تجـري الأمور هكذا ، هذا هو السؤال الذي لا نطرحه على أنفسنا . كما وأننا لا نتسـاءل حول سبب تحول النار الى ماء وتراب . ولا يملك هيرقليطس أي سبب يجعله ملزماً بأن يبرهن (في حين كان لايبنتز يملك هكذا سبـب) بأن هذا العالـم هو أفضـل العوالم الممكنة ، فحسبه أن يكون لعبة الأبدية الجميلة والبريئة . حتى أنه يعتبر أن الانسان هو بشكل عام كائن غير عاقل ، وهذا ما لا يتعارض مع واقع أن القانون والعقل الكلي القدرة يكتملان داخل مجمل ذاته . حتى أن الإنسان لا يحتل موقعاً مميزاً بشكل خاص داخل الطبيعة التي تشكل النار ، لا الإنسان المحدود ، أرقـى تجلياتها التي تتخذ شكل كوكب مثلاً . وهو يزداد تعقلاً كلما اقترب بطريقة مامن النار مدعوماً بالضرورة . ويبقى عقله سيء التقسيم طالما بقي مؤلفاً من ماء وتراب . وهو ليس ملزماً بمعرفة اللوغوس لمجرد كونه انساناً . ولكن لماذا يوجد ماء ، ولماذا يوجد تراب ؟

هذه المسألة أكثر جدية ، بالنسبة لهيرقليطس ، من مسألة معرفة سبب بلاهة

وسوء الإنسان . ان نفس القانون ونفس العدالة الملازمين يبرزان لدى الانسان الأفضل كما يبرزان لدى الانسان الأكثر جنوناً . ولكن لو أردنا أن نطرح على هيرقليطس السؤال التالي : لماذا لا تبقى النار دائماً النار ، لماذا هي تارة ماء وطوراً تراب ؟ فإنه سيكتفي بالجواب تحديداً : « إنها لعبة لا تحولوها مأساة ، وبالأخص لا تتناولوها من وجهة نظر أخلاقية » !

ان هيرقليطس يكتفي بوصف العالم الموجود ويتناوله بهذا الأكتفاء التأملي ألذي يتناول به الفنان انتاجه الفني المندرج في الصيرورة . إن أولئك الذين يملكون سبباً يمنعهم من الأقتناع بهذا الوصف ألذي يقدمه للطبيعة الإنسانية ، هم وحدهم ألذين وجدوه قاتماً ، حزيناً ، دامعاً غامضاً ، صفراوياً ، متشائماً ، وفي النهاية مكروهاً . ولكن هؤلاء ، بكل نفورهم واستحسانهم ، بكراهيتهم وحبهم ، لا يبالي بهم ، ولربما رماهم ببعض الحكم من نوع : « أن الكلاب تنبح في وجه كل الذين لا تعرفهم » ، أو « أن الحمار يفضل القش على الذهب » .

ان هؤلاء المستائين هم أنفسهم أيضاً الذين غالباً ما ينتحبون أمام غموض أسلوب هيرقليطس . ومما لا شك فيه أننا لا نعرف أبدا رجلاً كتب بشكل أوضح وأكثر اشعاعا ، أنه لأسلوب مقتضب فعلاً ، فهو اذن غامض بالنسبة للذين يقرأون وهم راكضون . ولكن لا يتم تفسير لماذا يجب على الفيلسوف أن يكتب بأسلوب مبهم ـ وهذا ما جرت العادة عليه في انتقاد هيرقليطس ـ ولا ندري إذا لم يكن لديه أي سبب لكي يحجب فكره ، أو إذا كان مدعياً تافهاً لكي يخبىء تحت الكلمات كونه لا يفكر ولكن إذا كان علينا ، كما يقول شوبنهاور ، أن نتنبأ بسوء تفاهم مرتقب مع الحفاظ على وضوحنا ، حتى في ظروف الحياة العملية والمتداولة ، فكيف يمكننا اذن أن نعبر بطريقة غير دقيقة وحتى لغزية ، حين يتعلق الأمر بالموضوع الفكري الأكثر تعقيداً ، والأكثر غموضاً إلى حد استحالة الأدراك ، أي حين يتعلق الأمر بالمهمات الخاصة بالفلسفة ؟ ولكن بالنسبة للايجاز ، فان جون بول يعطينا بهذا الخصوص درساً جيداً : « صحيح في المحصلة ألا يكون معبراً عن كل ما هو كبير- ألغني بالمعنى بالنسبة لعقل نادر ـ إلا بشكل مقتضب و (لهذا السبب) غامض ، كي يفضل العقل التافه أن يرى فيه لا معنى ، على أن ينقله إلى تفاهة فكره . ذلك أن

العقول العادية تملك الحذاقة الشنيعة التي لا ترى في الحكمة الأكثر عمقاً والأكثر غنى شيئاً يتميز عن مجرد حسها العفوي اليومي » . بالرغم من كل شيء ، فإن هيرقليطس لم يفلت من « ألعقول التافهة » ، فقد سبق للرواقيين أن فسروه بإضعافه ، واختزلوا مفهومه الجمالي الأساسي للعبة ألكون إلى الأنتباه السوقي ألذي نوليه للمناسبات التي يقدمها لنا العالم ، وذلك بالطبع لصالح الانسان . حتى أن طبيعته قد أفرزت ، على يد هذه العقول ، تفاؤلاً فظاً .

- ٨ -

لقد كان هيرقليطس متعجرفاً ، وحين نتناول العجرفة عند فيلسوف ، فإن الأمر يتعلق بعجرفة كبيرة . أن نشاط الفيلسوف لا يلفت أبداً إليه انتباه « ألجمهور » ، ولا ينتزع له تأييد ألجماهير أو حماسة معاصريه . إن شق الطريق وحيداً يشكل جزءاً من وضع الفيلسوف . أن موهبته هي الأكثر ندرة ، وبمعنى ما الأقل طبيعية ، وهي بذلك تنفي المواهب القريبة من موهبته وتكون معادية لها . أن حيطان الوحدة التي يكتفي بها يجب أن تكون من ماس لكي لا تتهدم ولا تنهار ، لأن كل شيء يتحرك ضده . أن رحلته نحو الخلود لتلاقي تعباً وصعوبات أكثر من أي شيء آخر . هذا مع العلم انه ليس بامكان احد ان يدعي ايمانا اكثر ثقة في الوصول الى غايته الا الفيلسوف تحديداً ـ لأنه لا يعرف اطلاقاً أين يقيم أللهم إلا على الأجنحة المنتشرة لكل العصور ان عدم الأخذ بعين الأعتبار الظرف واللحظة الراهنين انما يعود الى جوهر المزاج الفلسفي الكبير . انه يملك الحقيقة ، وعبثاً يدور دولاب الزمان ، ويذهب حيث يريد ، فليس بامكانه أن يفلت أبداً من الحقيقة . من المهم أن نعرف أن هكذا رجالاً قد وجدوا في يوم من الأيام . أننا لن نتوصل أبداً إلى تخيل كبرياء هيرقليطس مثلاً كمجرد احتمال . يبدو أن كل توق إلى ألمعرفة يبقى أبدياً في ذاته وجوهرياً ، لا راضياً ولا مرضياً ، كما وأن لا أحد يستطيع أن يؤمن ، اللهم إلا إذا كان يستمد ايمانه من التاريخ ، بفكرة ملكية عن نفسه ، وباعتقاد راسخ بأنه الطالب السعيد الوحيد للحقيقة . أن هكذا رجالاً يعيشون داخل نظامهم الشمسي الخاص ، وهناك يجب أن نفتش عنهم . لقد كان فيثاغوروس وأنباذ وقليس يعاملان

بعضهما بنفس الاجلال ما فوق الانساني ، إن لم يكن أكثر اجلال ترافقه خشية شبه دينية . لكن صلة الشفقة ، مضاف إليها الإيمان العميق بهجرة الأرواح وبوحدة كل ما هو حي ، ردتهما نحو الرجال الآخرين ، ودفعت بهما نحو الخلاص والفداء . لكن ليس بإمكاننا أن نستشف الشعور بالعزلة ألذي كان يخالج الناسك الأفسسي في معبد أرتيميس ، ما لم نتحجر نحن أنفسنا من الرعب في الجبل الأكثر صحراوية والأكثر بربرية . لا ينبثق عنه أبداً الشعور القوي بالشفقة ، ولا أية رغبة في أن يساعد ، يشفي أو يخلص . أنه لكوكب بدون فضاء ، ان نظرته ألتي لا تتوقد إلا بنار داخلية ، لا تنفتح على العالم إلا ظاهراً كنظرة ميتة وجليدية ، ثم تأتي من حوله أمواج الجنون والهذيان لتضرب مباشرة اسوار كبريائه . وهو يشيح بوجهه عن ذلك باشمئزاز ولكن ، حتى الرجال ذوو القلب الحساس يتجنبون هذا القناع الذي يبدو مسكوباً من نحاس . أن هكذا كائناً قد يبدو أقرب إلى الفهم في معبد ناء ، وسط تماثيل الآلهة ، محاطاً بهندسة باردة ، هادئة وجليلة . لم تكن شخصية هيرقليطس محتملة بالمقارنة مع الرجال الآخرين ، وإذا رأيناه يولي اهتماماً للعبة الأطفال الصاخبين ، فلا أحد بالمناسبة رأى ما أدركه هو في هذه اللعبة : لعبة الطفل - العالم الكبير ، زوس لم يكن بحاجة الى الرجال حتى لتنمية معارفه . فقلما كان يهتم لما يمكن أن نعرفه من طرح الأسئلة على الرجال ، أو لما سعى بقية الحكماء للحصول عليه منه . لقد كان يتكلم دون أن يولي أي اهتمام لهؤلاء الرجال الذين يستجوبون ، ويجمعون ، وباختصار أنه لم يكن يولي أي اهتمام لهؤلاء « المؤرخين » . « لقد سعيت وحاولت أن أفسر نفسي بالذات » ، كان يقول عن نفسه مستعملاً الكلمة التي تحدد تفسير كلام الآلهة ، كما لو كان الوحيد ، هو ولا أحد غيره ، الذي يحقق فعلاً ويطبق التعليم الديلفي : « اعرف نفسك » .

ولكن ما سمعه من كلام الآلهة وما استخلص منه ، فقد اعتبره حكمة خالدة ، غنية بالمعنى للابدية ، حكمة سيمتد تأثيرها بشكل لا محدود ، على مثال الخطابات النبوية للعرافة . هذا ما يجب أن يكفي البشرية الأكثر بعداً شرط ألا تفسر ما لم تعبر عنه ولم تحجبه « إلا كحكم الهية ، على الرغم من اله ديلفيس . وبالرغم من انه ينشر هذه الحكمة « بدون ابتسامة ، أو مسحوق أو بلسم » ، بل هو ، بالعكس ،

يعبر عنها « وفمه مزبد » ، بالرغم من ذلك فإن هذه الحكمة ستطال آلاف **الأجيال القادمة** . ذلك أن العالـم يحتـاج أبـداً إلى الحقيقـة ، فهـو اذن بحاجـة أبـداً الى هيرقليطس ، بالرغم من أن هيرقليطس ليس بحاجة إلى العالم . ماذا يهمه مجده ؟ المجد وسط « الفانين الذين يزولون بدون توقف ! » يصرخ بسخرية . أن مجده يهم الرجال ولا يهمه هو . أن خلود البشرية بحاجة له ، بينما هو ليس بحاجـة لخلـود الرجل هيرقليطس . أن ما رأى ، **مذهبه في القانون داخـل الصـيرورة وفي اللعب داخل الضرورة** ، يجب أن يبقى من الآن فصاعداً حاضراً في الذهن إلى الأبد . أنه هو الذي رفع الستار عن هذا المشهد المهيب .

ـ ٩ ـ

في حين أن كل عبارة لهيرقليطس تعبر عن كبـرياء وعظمـة الحقيقـة ، ولـكن الحقيقة التي يدركها بالحدس دون أن يتسلقها بسلم حبال المنطق ، والتي يدركها بنشوة العرافة وليس بالملاحظة ويتعرف عليهـا بدل أن يستنتجهـا ، فإن معـاصره بارمنيدوس يشكل نده ونقيضه ، أنه يمثل ، مثله ، نموذجاً لنبي الحقيقـة ، ولكنـه مسكوب في قطعة جليد وليس في النار ، وهو ينشر حوله نوراً بارداً وقاطعاً . لقد عرف بارمنيدوس للحظة أن يدرك التجريد الأصفى ولكنه تجـريد مريض كلياً لا يعكر صفوه أي واقع ، وهذا لم يحصل له ، كما يبدو ، إلا في عمر متقدم جداً ، أن هذه اللحظة ـ الأقل يونانية في كل عصر المأساة الذي يمتد إلى أجيال ـ ألتي انطلق منها مذهب الوجود ، أصبحت الخط الفاصل الذي قسم حياته الى مرحلتين . ولكن هذه اللحظة تقسم أيضاً الفكر السابق لسقراط إلى جزئين ، يمكن تسمية الأول بعصر انكسيمندريس ، والثاني تحديداً بعصر بارمنيدوس . أن المرحلة الأولى ، الأقدم في فلسفـة بارمنيدوس ، ما زالـت تحمـل طابـع أنكسيمنـدريس ، فرداً على أسئلـة أنكسيمندريس ، أنتجت نسقاً طبيعياً ـ فلسفياً ناجزاً . وفيما بعـد ، حـين انتابتـه قشعريرة التجريد الجليدية وحين صاغ المبدأ الأبسط حول الوجود واللاوجود ، برز نسقه أيضاً بين المذاهب السابقة المتعددة التي كان يهدمها . ولكن يبدو أنه لم يفقد الحنان الأبوي الذي كان يكنه للولد النشيط والقوي ألذي كان في شبابه ، ولذلك

كان يجرؤ على القول : من المؤكد انه لا يوجد الا طريق حقيقي واحد ، ولكن اذا كنا نريد ان نتبع طريقاآخر، فان تصوري الأول هو الأصح بنوعيته ودقته » . وبتسليمه بهذه الصيغة فقد كرس لنسقه الطبيعي الأول مكاناً مشرفاً ومهماً حتى داخل قصيدته الكبرى حول الطبيعة ، تلك القصيدة التي ستعلن مذهبه الجديد على أنه الدليل الوحيد الذي يقودنا الى الحقيقة . أن هذا الأنتباه الأبوي ، حتى حين يتضمن خطأ ما ، انما هو ما تبقى من شعور إنساني لدى مزاج ، متحجر كلياً داخل تصلب المنطق وشبه متحول إلى آلة للتفكير .

أن بارمنيدوس الذي يبدو أنه عاشر وعرف أنكسيمندريس ، وأنا أعتقد ذلك ، وأستند فعلياً إلى مذهبه ، قد كان إزاء فصل عالم الوجود المحض عن عالم الصيرورة المحضة فصلاً مطلقاً يخالجه نفس الشعور بالحذر ألذي انتاب هيرقليطس وقاده إلى انكار الوجود نفسه . لقد سعى كلاهما الى تجنب تقسيم العالم الى نظامين متميزين . أن القفزة في اللامحدود ـ ألذي لا يمكن تحديده ـ التي سمحت لأنكسيمندريس أن يفلت دفعة واحدة من سيطرة الصيرورة وصفاتها المحدودة عينياً ، تلك القفزة لم تكن سهلة بالنسبة لعقول مستقلة مثل هيرقليطس وبارمنيدوس لقد سعيا لأن يذهبا أولاً إلى أبعد ما يمكن وانتظرا ، لكي يقفزا ، الوصول إلى مكان تصبح الأرض فيه تميد تحت أقدامنا وحيث يجب أن نقفز إذا كنا لا نريد أن نقع. لقد جد كلاهما في تناول هذا العالم الذي أدانه أنكسيمندريس بكثير من المرارة ، والذي فسره كالاقامة وسط الجريمة ، وكالمكان الذي يكفر فيه ظلم الصيرورة عن ذنبه . وفي حدسه للعالم ، اكتشف هيرقليطس ، كما رأينا ، الترتيب والانتظام والثبات الرائع الذي يبرز في كل صيرورة ، واستنتج من ذلك أنه لا يمكن للصيرورة بحد ذاتها أن تكون شيئاً مجرماً أو غير عادل . أن رؤية بارمنيدوس كانت مختلفة كلياً ، فقد قارن الصفات واكتشف انها ليست كلها من نفس النوع بل يجب تصنيفها الى نوعين . بمقارنة النور والظلام مثلاً ، لم تكن الصفة الثانية ظاهراً سوى نفياً للأولى . لذلك فقد ميز بين صفات إيجابية وصفات سلبية ، ساعياً بكل نشاط لاسترجاع وتأكيد هذا التعارض الأساسي في مجمل العالم الطبيعي . وقد اتبع في ذلك الطريقة التالية : لقد كان يأخذ مجموعة من الأضداد ، مثلاً خفيف وثقيل ،

رقيق وسميك ، فاعل ومنفعل ، ويردها إلى هذا التعارض النموذجي بين النور والظلام . ما يقابل النور كان يشكل الصفة الايجابية ، وما يقابل الظلام الصفة السلبية . فلو أخذ مثلاً الخفيف والثقيل،فإن الخفيف كان يصنف لجهة النور ، والثقيل لجهة الظلام : هذا بالإضافة إلى أنه كان يعتبر الثقيل مجرد نقيض سلبي للخفيف ، في حين أن الخفيف كان يعتبر صفة إيجابية . أن هذه الطريقة لوحدها تستلزم استعداداً عنيداً للانغلاق في وجه إيحاءات الحواس وللتفكير بحسب التجريد المنطقي . ألا يبدو الثقيل وكأنه يفرض نفسه على الحواس بإلحاح فعلي كصفة إيجابية ؟ وهذا لم يمنع بارمنيدوس من أن يدمغه بختم الصفة السلبية . وهكذا أطلق صفة السلب المحض على التراب المناقض للنار ، ألبارد المناقض للحار ، السميك المناقض للرقيق ، المؤنث المناقض للمذكر ، ألمنفعل المناقض للفاعل ، وذلك بشكل أن عالمذاالعيني كان يقسم بنظره إلى نطاقين منفصلين : نطاق الصفات الأيجابية ـ ذات السمة الواضحة النارية ، ألحارة ، ألخفيفة ، ألرقيقة ، ألفاعلة والمذكرة ـ ونطاق الصفات السلبية . وهذه الأخيرة إنما هي تعبر في الواقع عن نقص وغياب الصفات الأخرى ، الأيجابية . وهكذا وصف النطاق الذي تنقصه الصفات الأيجابية بأنه مظلم ، أرضي ، بارد ، ثقيل ، سميك ، ويتميز بشكل عام بالأنفعال والأنوثة . وبدل صفات « إيجابي » و « سلبي » استعمل العبارات الثابتة « وجود » او « لا وجود » ، وتوصل بذلك الى هذه الموضوعة ، ألمناقضة لموضوعة انكسيموندريس ، والقائلة بان عالمنا نفسه يتضمن جزءا من الوجود ، كما يتضمن ايضا جزءا من اللاوجود . يجب الا نفتش عن الوجود خارج عالمنا ، وبشكل ما وراء افقنا . بل اننا نجد تحت نظرنا وداخل كل صيرورة ، جزءا من الوجود وهو فاعل .

ولكن كان عليه ان يرد بشكل ادق على هذا السؤال : ما هي الصيرورة ؟ وهذه هي اللحظة التي وجد نفسه فيها مجبرا على القفز لكي لا يقع ، بالرغم من ان كل قفزة ، بالنسبة لمزاج كمزاج بارمنيدوس ، تأخذ معنى السقوط . انه الوقوع في الضباب ، وفي روحانية الصفات الباطنية وحتى بشكل ما في المثولوجيا . ان بارمنيدوس يدرك هو ايضا من جهته ، مثل هيرقليطس ، الصيرورة والحركية

الكونيتين ، ولكنه لا يستطيع ان يفهم الزوال الا بادراجه بالضرورة ضمن اللاوجود ، اذ كيف يمكن للوجود ان يتحمل مسؤولية الزوال ! ولكن الولادة لا يمكن ان تحصل هي ايضا الا بمساعدة اللاوجود ، ذلك ان الوجود حاضر هنا ابدا ولا يمكنه اطلاقا ان يولد نفسه ، ولا ان يفسر اية ولادة . فالولادة والموت هما اذن حصيلة صفات سلبية . ولكن بما ان ما هو في طور الولادة يملك مضمونا وما يموت يفقد مضمونه ، فان ذلك يفترض مسبقا ان تساهم ايضا الصفات الايجابية ـ اي تحديدا هذا المضمون ـ في هاتين العمليتين . وباختصار يمكن ان نستخلص من ذلك الموضوعة القائلة بان « كلا من الوجود واللاوجود هما ضروريان بالنسبة للصيرورة ، ولا تتولد الصيرورة الا من فعلهما المتبادل . ولكن كيف يدخل الايجابي والسلبي في علاقة ؟ الا يجب ، بالعكس ، ان يتنافرا ابدا ، بمقدار ما يتعارضان وان يجعلا بذلك كل صيرورة مستحيلة ؟ ان بارمنيدوس يستعين هنا بصفة باطنية ، وبميل روحاني لدى الاضداد يدفعها نحو التقارب والتجانب ، وهو يرمز الى هذا التقارب باسم افروديت ، كما يرمز اليه ايضا بالعلاقة العينية الواضحة بين المذكر والمؤنث . انه لمن سلطة افروديت ان تزاوج بين الاضداد ، بين الوجود واللاوجود . ان اللذه هي التي تقرب بين العناصر التي تتصارع وتكره بعضها بعضا ، وتنتج عن ذلك الصيرورة . وحين يشفى غليل الرغبة ، فان الحقد والتناقض الداخلي يفصلان مجددا الوجود عن اللاوجود ـ وحينئذ يقول الانسان : « ان شيئا ما يموت . . . » .

ـ ١٠ ـ

لكن ليس بامكان احد ان يهاجم تجريدات مخيفة مثل « الوجود » و« اللاوجود » ، دون ان ينال عقابه ، اذ ان دمنا يجمد شيئاً فشيئاً حين نعبر إلى هذه التجريدات . فذات يوم ساور بارمنيدوس حدس يبدو انه كان يقلل من قيمة مجمل تراكيبه السابقة ، لحد انه اراد ان يرمي بها في النفايات كصرة نقود عتيقة بالية . من الثابت عادة ان ثمة تأثيراً خارجياً يضاف إلى المنطق الداخلي لمفاهيم « كالوجود » و« اللاوجود » ، هو الذي ساهم في الاكتشاف الذي قام به يومذاك : معرفة لاهوت منشد الاشعار التائه القديم ، ذلك الذي غنى لعبادة الطبيعة روحانياً ، اكسانوفان الكولوفوني . لقد عاش اكسانوفان حياة خارقة كشاعر متجول ، واصبح بفضل

رحلاته رجلاً تعلم كثيراً واصبح عنده الكثير ليعلمه ، لقد كان يعرف ان يسأل ويروي . لذلك كان هيرقليطس يعتبره من بين المؤرخين المتعددي المواهب ، وبشكل عام من بين العقول « التاريخية » بالمعنى المذكور . من اين ومتى اكتسب هذا الاندفاع الروحاني نحو الواحد والثابت الابدي ، هذا ما ليس بامكان احد ان يكتشفه . لا شك ان ذلك يقتصر على رؤية شيخ اصبح مستقراً ، شيخ ، بعد بلبلة حياته كمتجول ، وبعد همود نشاطه المستمر في الدراسة والبحث ، اصبح يتمثل الوجود الجليل الاعلى من خلال رؤية الثبات الالهي ، ومن خلال استمرارية كل الاشياء داخل سلام اصلي وحلولي . يبدو لي انه لمن قبيل الصدفة المحضة ان يكون تحديداً ، في نفس المكان ، في ايليا(Elie) قد عاش لفترة وجنباً إلى جنب رجلان تصور كل منهما مذهباً في الوحدة . انهما لم يشكلا مدرسة ولم يكن بينهما شيء مشترك سوى ان احدهما قد استطاع ان يتعلم من الآخر لكي يعلم فيما بعد . حتى ولو استطاع احدهما ان يتعلم مذهب الآخر ، فقد كان عليه ، ولو على سبيل المعرفة ، ان يبدأ بنقل هذا المذهب الى لغته الخاصة . ولكن اذا كان هذا النقل قد حصل ، فان شيئاً ما قد فقد : السمة الخاصة لهذا المذهب أو ذاك . ففي حين توصل بارمنيدوس إلى وحدة الوجود بفضل الاستنتاج المنطقي فقط ، وهو كان يعتقد ذلك ، مستخلصاً هذه الوحدة من فهم الوجود واللاوجود ، فان اكسانوفان روحاني ومؤمن يرجع تصوره الروحاني للوحدة حقيقة إلى القرن السادس . وبالرغم من انه لم يكن شخصية ثورية مثل فيثاغوروس ، فانه يبرهن اثناء ترحاله عن نفس الميل والغريزة اللذين دفعا به نحو جعل الانسان افضل ، ونحو تنقيته وانقاذه . انه المعلم الاخلاقي ، ولكنه ما زال في مستوى منشد الاشعار المتجول لو ظهر في فترة لاحقة لتحول الى سفسطائي . اننا لا نجد مثيلاً له في اليونان ممن يدين بجرأة الاخلاق والآراء الراسخة . اكثر من ذلك ، انه لم يتقوقع في عزلته كما فعل هيرقليطس وافلاطون ، لا بل ذهب إلى حد مجابهة نفس الجمهور الذي ندد به وصب عليه غضبه وسخريته ، ولكن دون ان يظهر روحاً قتالية مثل ترسيت ، والاعجاب الحماسي بهوميروس ، وحب البحث عن العظمة في الالعاب ، أو عبادة الحجارة المنحوتة بشكل بشري . ان حرية الفرد تبلغ معه درجتها القصوى . وبتخيله

اللامحدود تقريبا عن كل التقاليد ، يقترب من بارمنيدوس اكثر مما يقترب منه برؤيته حول الوحدة الالهية النهائية التي ادركها مرة وهو في حالة تنبؤية جديرة بهكذا قرن ، وحدانية الهية لا يوجد شيء مشترك بينها وبين وجود بارمنيدوس سوى الشكل والاسم ، مع اختلاف الاصل .

على العكس من ذلك ، فان بارمنيدوس قد اكتشف مذهب الوجود بحالة ذهنية مناقضة . في تلك اللحظة ومن ضمن هذه الحالة ، قاس التأثير المتبادل للنقيضين اللذين رسخهما ، الوجود واللاوجود ، الصفات الايجابية والسلبية ، اللتين تشكلان العالم والصيرورة برغبتهما وحقدهما . وفجأة اوقفه شك وجعله حذراً ازاء مفهوم الصفة السلبية وازاء اللاوجود . فهل يمكن لشيء غير موجود ان يكون صفة ؟ او ، لكي نطرح سؤالاً أولياً ، هل يمكن لشيء غير موجود ان يكون ؟ هذا مع العلم ان شكل المعرفة الوحيد الذي نثق به بشكل مطلق ، والذي يشكل نفيه هذياناً ، هو اللغو أ = أ . ولكن هذه المعرفة الحشو هي نفسها التي تصرخ له بدون رحمة : ان اللاوجود ليس موجوداً ! والوجود هو موجود ! وفجأة شعر بوطأة خطأ منطقي فادح يرزح فوق وجوده . فقد كان دائماً يعتقد دون ان يفكر بذلك ملياً ، بوجود صفات سلبية ، وبشكل عام بوجود اللاوجود ، وللتعبير عن ذلك بصيغة ، كان دائماً يعتقد بان أ = لا أ ، وهذا ما لا يقبل به إلاّ انحراف كلي للفكر . كان يقول : صحيح ان غالبية الناس تحكم انطلاقاً من نفس الانحراف : فهو نفسه لم يتوان عن المساهمة في الجريمة الكونية المرتكبة بحق المنطق . ولكن في نفس اللحظة التي يقتنع فيها بهذه الجريمة ، يجد نفسه محاطاً بهالة اكتشاف ما ، فهو يمسك بمبدأ ، ويحتفظ بمفتاح لسر الكون بمنأى عن كل جنون الرجال . فيغوص داخل قلب الاشياء ، دليله اليد المخيفة والصلبة لحقيقة الوجود التي لا معنى لها .

وعلى هذا الطريق يلتقي هيرقليطس ـ لقاء بائس ! فهو الذي يعتبر ان كل شيء مرتبط بالتمييز الحاد بين الوجود واللاوجود ، كان لا بد له اذن من ان يخالجه شعور عميق من الحقد ازاء لعبة الاضداد الهيرقليطية . فجملة مثل « نحن موجودون وغير موجودين في نفس الوقت. الوجود واللاوجود هما في نفس الوقت متماثلان وليسا متماثلين ايضاً » ، هذه الجملة التي كانت تعكر وتعقد من جديد كل ما سبق له ان

وضح وحل ، ما كانت إلاّ لتسبب له الحنق الشديد انا أحتقر الرجال ، كان يصرخ ، الذين يظهرون وكأن لهم رأسين في حين انهم لا يعرفون شيئاً ! كل شيء لديهم في مد ، حتى فكرهم ! انهم ينظرون إلى الاشياء بذهول حزين ، ولكن يجب ان يكونوا بدون شك صماً وعمياناً لكي يخلطوا الاضداد بهذا الشكل . ان تصور الجماعة عن الادراك ، هذا التصور المبجل بلعبة اضداد والمشاد به على انه قمة المعرفة ، كان يشكل بالنسبة اليه تجربة اليمة ومبهمة .

وهكذا غطس في حمام بارد من التجريدات المخيفة . ان الوجود فعليا يجب ان يكون في حاضر ابدي ، لا يمكننا ان نقول عنه « هذا كان » ، « هذا سيكون » . فلا يمكن للوجود ان يعرف الصيرورة ، اذ من اين كان يمكن لهذه الصيرورة ان تنبثق ؟ من اللاوجود ؟ ولكن اللاوجود ليس موجوداً ولا يمكنه ان ينتج شيئا . من الوجود ؟ ولكن الوجود لا يمكن ان ينتج إلاّ نفسه . وكذل بالنسبة للزوال . فالزوال مستحيل ، واستحالته شبيهة باستحالة الصيرورة ، التغير النمو ، والزوال . ان المبدأ الاساسي هو التالي : كل ما يمكن ان نقول عنه « هذا كان » ، او « هذا سيكون » ليس موجوداً ، ولكن ، فيما يخص الوجود ، لا يمكن ابدا ان نقول « انه ليس موجوداً » . الوجود لا انقسامي ، اذ اين سنقع على قوة اخرى يمكن ان تقسمه ؟ الوجود ثابت ، اذ في اي إتجاه سيتحرك ؟ وهو لا يمكن ان يكون لا كبيرا إلى ما لا نهاية ، ولا صغيراً إلى ما لانهاية ، لانه كامل ، واللانهاية المحددة وكأنها الكمال ان هي الا تناقض . وهكذا يبقى معلقاً ، محدوداً ، كاملاً ، متوازناً في كل مكان ، متساوي الانجاز كالكرة في كل نقطة من نقاطه ، ولكنه ليس داخل نطاق معين ، والا اصبح هذا النطاق وجوداً ثانياً . لا يمكن ان يوجد عدة موجودات ، ذلك انه لكي نفصلها علينا افتراض شيء لا يشكل وجوداً ، وهو افتراض ينقض نفسه بنفسه . فلا وجود اذن إلا للوحدة الأبدية .

ولكن حين حول بارمنيدوس فيما بعد نظره نحو عالم الصيرورة الذي سبق له ان سعى إلى تصور وجوده بواسطة تركيبات جد مبتكرة ، فقد كان ينتقد عيونه لانها ترى الصيرورة ، وينتقد اذنيه لانها تسمع ضوضاءها . « لا تعتمدوا فقط على النظر الفظ ، هكذا كانت وصيته ، ولا على السمع الاصم ، ولا على اللسان ، ولكن

اخضعوا الاشياء لتجربة قوة الفكر وحدها » .

واثناء ذلك ، قدم اول نقد للجهاز المعرفي ، وهو نقد غاية في الاهمية بالرغم من شوائبه ونتائجه المشؤومة . فبفصله فجأة الحواس عن ملكة التفكير التجريدي ، اي العقل ، وكأنهما ملكتان متميزتان كلياً ، هدم الادراك نفسه ودفع نحو ذلك التقسيم الخاطىء كلياً بين « الروح » و« الجسد » ، ذلك التقسيم الذي يرزح ، منذ افلاطون بشكل رئيسي كلعنة على الفلسفة . حسب حكم بارمنيدوس ، فان كل احاسيس الحواس لا تنتج الا اوهاماً ، والوهم الرئيسي الذي تولده تحديداً هو كونها تحملنا على الاعتقاد بان اللاوجود يوجد هو أيضاً ، وبان للصيرورة نفسها وجوداً هي الاخرى . ان كل تنوع وخليط العالم المعروف بالتجربة ، كما وان تغيره النوعي والنظام الذي يحكم نموه وزواله ، كل ذلك يبعده بارمنيدوس كمجرد مظاهر وكأوهام . ليس بمقدورنا ان نتعلم شيئاً من كل ذلك ، ولا جدوى من كل الجهد الذي نبذله لكي ندرك هذا العالم الكاذب ، غير الموجود اطلاقاً والمفخخ من قبل الحواس . ان من يطلق هكذا حكم ، كما يفعل بارمنيدوس ، لا يمكن اعتباره بعد ذلك مفكراً في الطبيعة . اذ تنضب الفائدة التي بتوحاها من الظاهرات ، وتتولد من تلقاء نفسها كراهية ازاء انخداعنا المتواصل بالحواس التي لا يمكن لنا ان ننفصل عنها . على الحقيقة الآن . الا تقيم إلا داخل العموميات الأكثر شحوباً ، الأكثر تجريداً ، وداخل الصرف الفارغ للكلمات الاقل دقة ، كما لو كنا داخل شرنقة نسجها عنكبوت ، وإلى جانب هكذا « حقيقة » ، يقف الآن فيلسوف فقير الدم كالتجريد ، وعالق في شبك الصيغ . ان العنكبوت يستوجب دم ضحيته ، ولكن الفيلسوف البارمنيدي يكره دم ضحيته ، دم الواقع العيني الذي ضحى به .

ـ ١١ ـ

لقد كان يونانياً عاصرت ذروته بدايات الثورة الايونية ! لقد كان باستطاعة هذا اليوناني ان يهرب من الواقع الطافح بالثروة ، كما لو كان الامر يتعلق بالنسبة لملكات الخيال ، بنخبة آلية ، لا نحو مجال المثل الابدية كأفلاطون ، أي نحو مشغل صانع الكون لكي يمتع عينيه برؤيته النماذج النقية والصلبة للاشياء ، بل نحو الصلابة

والهدوء الجيفي لاكثر المفاهيم برودة ، ذلك المفهوم الذي لا يفسر شيئاً الوجـود . سوف نحذر تفسير هذا الحدث البارز انطلاقاً من تشابهات خاطئة . لم يكن هذا الهرب فراراً خارج العالم بالمعنى الذي تقدمه الفلسفة الهندية ، لم يكن يملي هذا الهرب الاعتقاد الديني العميق المقتنع بفساد الوجود وبسمته الزائلة والبائسة . ان هذا الهدف النهائي ، السكينة في الوجود ، لم يكن مطلوباً كالانغماس الروحاني داخل تمثل انتشائي وحيد يكفي لكل شيء ، وهذا ما يشكل لغزا وفضيحة بالنسبة للرجل العادي . ان فكر بارمنيدوس لا يحمل أي أثر للعطر المظلم والفتان للفكر الهندي الذي يبدو انه ليس غائباً كلياً في فكر فيثاغوروس وانبادوقليـس . ان ما يثير الدهشـة في هذا الحـدث ، وفي ذلك العصر ، انمـا هو غياب العطـر ، اللـون ، الروح أوالشكل ، والنقص الكلي في الدم ، في الروح الديني وفي الحرارة الاخلاقية ، انه التجريد والطابع المبسط ـ لدى يوناني ! ـ ولكنها قبل كل شيء طاقة الاندفاع نحو اليقين ، في عصر فكر خرافي موهوب بخيال متوقد جداً . ايتها الالهة ، امنحيني يقيناً واحداً ، هذه هي صلاة بارمنيدوس ، ولتكن على بحر الشك خشبة واحـدة يكفي عرضها لكي ارتاح عليها ! احتفظوا بكل ما هو صيرورة ، غزارة ، خليط ، ازدهار ، وهم ، اغراء ، حياة ، احتفظوا بكل هذه الاشياء لانفسكم واعطوني فقط هذا اليقين الوحيد والعديم الفائدة !

ان بارمنيدوس يمهد ، فى فلسفته ، لموضوع علم الكائن (Ontologie) . ان التجربة لم تقدم له ولا في اي مكان وجوداً مشابهاً لذلك الذي كان يتخيله ، ولكن لمجرد انه كان بامكانه ان يفكر فيه ، فقد استنتج ضرورة وجوده. ان هذا الاستنتاج يقـوم على فرضية اننـا نملك آلةمعـرفية تخترق جوهـرالأشياء ، وهـي مستقلـة عن التجربة . ان كنه فكرنا ، حسب بارمنيدوس ، ليس معطى بأي شكل في الحدس ، بل هو يتولد من اصل آخر من عالم فائق الحساسية يمكننا ان نخترقه مباشرة بواسطة الفكر . لكن أرسطو قد بين ، عكس كل استنتاج من هذا النوع ، ان الوجود لا يمت بأية صلة الى جوهر الاشياء . لهذا السبب تحديداً من المستحيل ان نستنتج من مفهوم « الوجود » الذي لا نجد له جوهراً سوى الوجود ، اي وجود للوجود . ان الحقيقية المنطقية لهذا التناقض بين « الوجود » و« اللاوجود » هي فارغة كلياً ، اذا

كان لا يمكن تحديد الموضوع الذي يشكل اساساً لها والحدس الذي يتولد هذا التناقض تجريدياً انطلاقاً منه ، فبدون العودة الى الحدس ، تبقى هذه الحقيقة مجرد لعبة تمثل لا تسمح في الواقع بالحصول على اية معرفة . ذلك ان المقياس المنطقي المحض للحقيقة ، كما يعلمنا كانط ، أي انسجام معرفة ما مع القوانين العامة والشكلية للادراك وللعقل ، انما هو الشرط الضروري ، اذن الشرط السلبي لكل حقيقة .

ولكن ليس بامكان المنطق ان يذهب ابعد من ذلك ، ولكي يكشف الخطأ المتعلق ليس بالشكل بل بالمحتوى ، فانه لا يملك اي حجر زاوية . ولكن حين نفتش عن المحتوى الخاص بالحقيقة المنطقية للتضاد ، « الوجود موجود ، اللاوجود ليس موجوداً » ، فاننا لا نكتشف فعلياً اي واقع يمكن ان يتكيف بدقة مع هذا التضاد .

ان بامكاني ان اقول عن شجرة ما « انها موجودة » حين اقارنها بكل الاشياء الاخرى ، و« انها تصير » حين اقارنها بنفسها في لحظة زمنية اخرى ، واخيراً بامكاني ايضاً ان اقول « انها ليست موجودة » مثلاً و« انها لم تصبح بعد شجرة » ، اذا اكتفيت فقط بالشجيرة . ليست الكلمات سوى رموزاً للعلاقات التي تقيمها الاشياء فيما بينها ، وتلك التي تقيمها معنا ، وهي لا تتوصل ابداً الى الحقيقة المطلقة ، وحتى كلمة « وجود » لا تحدد الا العلاقة الاكثر عمومية التي تربط كل الاشياء ، مثلها مثل كلمة « لا وجود » . ولكن اذا كان من المستحيل ان نبرهن وجود الأشياء ، نفسه ، فان علاقة الاشياء فيما بينها ، ما نسميها « الوجود » و« اللاوجود » ، لا تدفعنا هي الاخرى خطوة واحدة نحو ارض الحقيقة . اننا لن ندخل ابداً ، بواسطة الكلمات والمفاهيم ، وراء حائط العلاقات ولا داخل اي عمق اصلي ووهمي للاشياء . وحتى من خلال الاشكال الصافية للاحساس والادراك ، من خلال المكان ، الزمان والسببية ، لا نحصل على شيء قد يشبه الحقيقة الابدية ، لا يمكن للذات اطلاقاً ان تدعي رؤية او تميز شيء ما وراء ذاتها ، خاصة وان المعرفة والوجود هما الاكثر تناقضاً بين كل الدوائر . فاذا كان بارمنيدوس ، وسط السذاجة الجاهلية التي كانت تسم في عصره نقد المعرفة ، قد تجرأ على الاعتقاد ان بامكانه التوصل إلى الوجود بالذات انطلاقاً من المفهوم الذاتي ابداً ، فقد اصبح اليوم من الجهالة

الوقحة ، بعد كانط ، ان نحدد كمهمة للفلسفة ، كما يفعل هنا وهناك ـ خاصة لدى بعض اللاهوتيين الجهلة الذين يريدون ان يلعبوا لعبة الفلسفة ـ ان « ندرك المطلق بواسطة الوعي » ، أو حتى ، حسب صيغة هيغل ان نقول : « ان المطلق قد اصبح راهناً ، وإلا فكيف يمكن لنا ان نفتش عنه ؟ » ، او أيضاً حسب صيغة بينيك : « ان الوجود يجب ان يكون بشكل ما معطى لنا ، وان نكون بشكل ما قادرين على اختراقه ، والا فانه لن يكون بامكاننا حتى ان نملك مفهوم الوجود » مفهوم الوجود ! كما لو ان الاصل العيني الاكثر بؤساً لم يظهر بعد في اشتقاق الكلمة ! ذلك ان عبارة esse لا تعني في جوهرها الا « تنفس » . فحين يستعمل الانسان هذه الكلمة ليحدد بها كل الاشياء المختلفة عنه ، فانه بواسطة الاستعارة ، اي بواسطة شيء لا منطقي يسقط القناعة بانه هو نفسه يتنفس ويحيا ، على الاشياء المختلفة عنه ، ويتصور وجودها كواقع التنفس ، بالتشابه معه . وبذلك يمحى المعنى الاصلي للكلمة ، ولكن يبقى منها شيء يسمح دائماً للانسان ان يتمثل وجود الاشياء الاخرى بالتشابه مع وجوده الخاص ، اذن بطريقة تشبيهية مستخدماً الاسقاط اللامنطقي . ولكن حتى بالنسبة للانسان ، اذن ، بغض النظر عن هذا الاسقاط، فان جملة « انا اتنفس ، اذن ثمة وجود » انما هي جملة خاطئة كلياً .

ـ ١٢ ـ

ان ثمة مفهوماً آخر أبعد أثراً من مفهوم الوجود ، وقد سبق لبارمنيدوس ان اكتشفه هو أيضاً ، حتى ولو لم يستخدمه بنفس النجاح الذي استخدمه به تلميذه زينون ، انه مفهوم اللامتناه . لا وجود لشيء لا متناهي ، اذ لو قبلنا بوجود اللامتناهي ، لاستتبع ذلك تصور متناقض كلياً عن اللامتناهي الناجز . بمقدار ما يحمل واقعنا وعالمنا الفعلي سمة هذا اللامتناهي الناجز ، فان العالم يبرز اذن جوهرياً في تناقض مع المنطق ، وانطلاقاً من ذلك بالذات في تناقض مع الواقع . انه وهم ، كذب وخيال . لقد استخدم زينون ، بنوع خاص ، طريقة برهنة غير مباشرة ، فقد قال مثلاً : « لا وجود لاية حركة من مكان إلى آخر اذ لو وجد هكذا انتقال ، لكنا امام لا تناه ناجز ، وهذا مستحيل » . ليس بامكان اخيل ان يلحق في السبق

السلحفاة التي تقدمت عليه قليلاً ، ذلك انه لكي يصل إلى النقطة التي انطلقت منها ، عليه ان يكون قد سبق وقطع اقساماً لا تحصى من المكان المقسم إلى ما لا نهاية ، اي في البداية نصف المسافة التي تفصله عنها ، ثم الربع ، الثمن الـ ١ / ١٦ وهكذا إلى ما لا نهاية . وإذا لحق فعلاً بالسلحفاة ، فانما يكون ذلك ظاهرة لا منطقية ، وبالتالي لا يمكن في أي حال ان يتعلق الامر بحقيقة ، بواقع ، بوجود فعلي ، بل بمجرد وهم . من المستحيل في الواقع ان نستهلك أبداً اللامتناهي . نجد ايضاحاً آخر ذائع الصيت لهذا المذهب في السهم الذي يطير ومع ذلك يبقى ساكناً . في كل لحظة من تحليقه يحتل موقعاً ويبقى ساكناً في هذا الموقع . ومجموع عدد لا متناه من مواقع السكينة هل يصبح اذن مشابهاً للحركة ؟ واذا ما تكررت الى ما لا نهاية ، هل تتحول السكينة بتكرارها هذا إلى حركة ؟ ان اللامتناهي يستخدم هنا كحامض ضد الواقع ، فباحتكاكه به ، يتفكك الواقع . ولكن إذا كانت المفاهيم أبدية ، ثابتة ولها وجود ، ـ وبالنسبة لبارمنيدوس ، فان الوجود والفكر يرجعان إلى نفس الشيء ـ اذا كان اللامتناهي لا يستطيع اذن ان يكون ابداً ناجزاً ، وإذا لم يكن بامكان السكينة ان تتحول أبداً إلى حركة ، فان السهم اذن لم يحلق في الواقع : انه لم يفارق ابداً لامكانه ، ولا السكينة ، ولم تنقض لحظة واحدة من الزمن . أو بتعبير آخر : لا يوجد فيما يسمى بالواقع ، ولكنه ليس كذلك إلاّ ادعاء ، لا زمان ولا حركة ولا مكان . وفي النهاية فان السهم نفسه هو وهم لانه يتولد عن التعددية وعن تخيل نقيض الواحد الذي تسببه حواسنا . ولو قبلنا بان للسهم وجوداً ، فانه سيكون جامداً ، لا زمنياً ، بدون صيرورة ، أبدياً ولا حراك فيه فكرة غير معقولة ! ولو قبلنا بان الحركة حقيقية فعلاً ، فلن يكون هناك لا سكينة ، ولا موقع للسهم ، ولا مكان ـ فكرة غير معقولة ! ولو قبلنا بان الزمن حقيقي ، فهو لن يكون قابلاً للتقسيم إلى ما لا نهاية ، ان الزمن الذي سيحتاجه السهم يجب ان يكون مؤلفاً من عدد محدود من اللحظات الزمنية تشكل كل لحظة منها ذرة ـ فكرة غير معقولة ! ان كل تمثلاتنا تقود إلى تناقضات حين نعتبر مضمونها المعطى عينياً والمستخلص من عالم الحدس هذا كحقيقة ابدية . اذا كانت هناك حركة مطلقة ، فلا وجود للمكان ، واذا كان هناك مكان مطلق ، فلا وجود للحركة ، واذا كان هناك وجود مطلق فلا وجود للتعددية . واذا كانت هناك تعددية مطلقة ، فلا وجود للوحدة . في حين انه يجب ان

يبدو لنا بديهياً كم هي نادرة تلك المفاهيم التي تسمح لنا بالتوصل إلى قلب الاشياء وإلى فك عقد الواقع . مع ان بارمنيدوس وزينون يتعلقان بقوة باهداب الحقيقة وبالقيمة الكونية للمفاهيم ، ويرميان جانباً عالم الحدس كنقيض للمفاهيم الصحيحة والصالحة دائماً ، وكتجسيد لما هو لا منطقي ومتناقض . انهما يستندان في كل براهينهما الى الفرضية التي لا يمكن تبيانها وغير المحتملة التي نملكها ـ مع هذه الملكة المفهومية وهي القياس الاعلى والحاسم بالنسبة للوجود واللاوجود ، اي بالنسبة للواقع الموضوعي ولنقيضه . ليست هذه المفاهيم بحاجة للتدقيق ولا للتعديل في احتكاكها بالواقع ، مع انها منبثقة فعلياً من هذا الواقع ، بل يجب ، بالعكس ، ان تقيس وتحكم الواقع ، لا بل ، في حال تعارضها مع المنطق ، ان تدين هذا الاخير .

ولكي تحتفظ هذه المفاهيم بوظائفها التحكيمية ، كان بارمنيدوس مضطراً ان ينسب اليها نفس القيمة الانطولوجية التي نسبها للوجود وحده :اصبح من الضروري ألا نفهم الفكر ودائرة الوجود هذه الكاملة وبدون صيرورة كشكلين متميزين للوجود ، اذا لم يعد ممكناً وجود أية ازدواجية للوجود . وبذلك اصبح من الضروري طرح الفكرة الجريئة حول تماثل الفكر والوجود . لم يعد بامكان اي شكل حدسي ، اي رمز ولا اية مقارنة ان تقوم هنا بمساعدة الفيلسوف . لقد كانت هذه الفكرة تفلت من كل تمثل ، ولكنها كانت ضرورية ، اكثر من ذلك ، كرس بارمنيدوس غياب اي تجسيد ممكن لهذه الفكرة كانتصار اعلى محرز على العالم وعلى قيود الحواس . ان الفكر وهذا الوجود الكروي والمليء ـ كتلة جامدة ، ميتة ، ثابتة ولا حراك فيها كلياً ـ كان يجب ان ينصهرا في وحدة ، ويصبحا متشابهين كلياً حسب حكم بارمنيدوس ، وبمعزل عن مخاوف اي شكل من اشكال الخيال . قد يتعارض هذا التماثل مع الحواس ! وهذا بالضبط ما يضمن الا يكون هذا التماثل مستمداً من الحواس بالذات .

ـ ١٣ ـ

هذا وقد وجهت ايضاً ضد بارمنيدوس بعض الحجج المتماسكة التي من المؤكد انها لم تكن لتسمح ببلورة الحقيقة نفسها ، ولكنها تسمح على الاقل بابراز خطأ هذا

الفصل المطلق بين عالم الحواس وعالم المفاهيم ، وكذلك خطأ التماثل بين الوجود والفكر .

الحجة الاولى : اذا كان الفكر الذي يفكر بمفاهيم حقيقياً ، يجب ايضاً ان يكون للتعددية وللحركة واقع ، ذلك ان الفكر العقلي متحرك ، وحركته تنتقل من مفهوم إلى آخر ، اي داخل تعددية الوقائع ؛ وازاء ذلك لا يوجد اي مفر من المستحيل ان نحدد الفكر كديمومة جامدة ، وكوحدة جامدة ابداً تفكر في ذاتها .

الحجة الثانية : اذا كانت الحواس لا تولد الا الاوهام والخداع ، واذا كان لا يوجد فعلاً الا التماثل بين الوجود والفكر ، فما هي اذن الحواس نفسها ؟ انها ليست في اي حال سوى ظاهراً ، لانها لا تتطابق مع الفكر ، ولان نتاجها ـ العالم المحسوس ـ لا يتطابق مع الوجود . ولكن اذا كانت الحواس نفسها ظاهراً ، فبنظر من هي ظاهر ؟ واذا كانت غير حقيقية ، فكيف يكون اذن بامكانها ان تخدع ؟ اذ يستحيل على اللاوجود حتى ان يخدع . وبذلك يبقى مصدر الوهم والظاهر لغزاً وحتى تناقضاً . اننا سنسمي هذه الحجج اعتراضات املاها تحرك العقل واصل الظاهر . يستخلص من الحجة الاولى واقع الحركة والتعددية ، وتستخلص من الثانية استحالة الظاهر بتعريفه البارمنيدي ، هذا اذا افترضنا ان موضوعة بارمنيدوس المركزية حول الوجود قد قبلنا بها على انها صحيحة .

لكن هذه الموضوعة المركزية تكتفي بالقول : وحده الوجود موجود ، واللاوجود ليس موجوداً . ولكن اذا كانت الحركة تشكل هكذا وجود ، فان ما يصح على الوجود بشكل عام وفي كل الحالات ، يصح ايضاً على الحركة : انها بدون صيرورة ابدية ، لا تقوض ، لا تعرف النمو ولا الزوال . ولكن اذا انكرنا الظاهر ونفيناه من هذا العالم متسائلين حول اصله ، فان المشهد الذي تلعب فيه هذه الصيرورة المزعومة ، التغيير ووجودنا المتنوع الملون ، الغني والذي لا يعرف السكينة ، ان هذا المشهد يجد نفسه في منأى عن ادانة بارمنيدوس . من الضروري اذن تحديد هذا العالم ، عالم التغير والتبدل كمجموع وحدات تتمتع بالتساوي بوجود حقيقي ، وهي وحدات توجد منذ الازل . وحتى في هذه الفرضية ، يستحيل التكلم عن تبدل بالمعنى الدقيق ، وعن صيرورة . ولكن بذلك تصبح التعددية ، الحركة وكل

الصفات تتمتع بالتساوى بوجود فعلي . وعن كل لحظات العالم ، حتى تلك التي نختارها اعتباطياً وتفصلها آلاف السنين ، يجب ان نكون قادرين ان نقول : ان كل الوحدات الفعلية التي تتضمنها حاضرة فيها في نفس الوقت بمجموعها وبتفاصيلها ، لم تتغير ولم تمس ، لا تعرف النمو ولا الزوال . وبعد الف سنة يبقى العالم دائماً هو نفسه دون ان يتغير فيه شيء . واذا بدا العالم ، بالرغم من كل ذلك ، مختلفاً كلياً من حالة إلى اخرى ، فليس ذلك وهماً ولا مجرد ظاهر ، ولكنه نتيجة للحركة الابدية . ان الوجود الحقيقي يتحرك تارة في اتجاه وطوراً في اتجاه آخر ، تارة إلى فوق وتارة إلى تحت ، انه يتطابق او يتناقض مع نفسه ، يبقى قرب ذاته او يخترق ذاته .

- ١٤ -

ان هذا المفهوم الاخير للعالم قد تقدم بنا خطوة على ارضية مذهب انكساغوراس . انه هو الذي يشهر بوجه بارمنيدوس ، وبكل قوة ، الحجتين المتعلقتين بحركية الفكر وباصل الظاهر . ولكن بارمنيدوس قد استطاع ، بموضوعته الجوهرية ، ان يسيطر على انكساغوراس كما سيطر على كل فلاسفة ومفكري الطبيعة الذين اعقبوه . فجميعهم ينكرون امكانية الصيرورة والزوال كما يتمثلهما الحس العام، وكما قبل بهما انكسيمندريس وهيرقليطس ببصيرة اكثر نفاذاً ، ولكن بطريقة غير معمقة بعد . ان انبثاقاً خرافياً من هذا النوع انطلاقاً من العدم وهكذا تلاشي داخل العدم ، وتحول العدم إلى شيء ما ، وطريقة متقلبة في تبادل ، نزع والباس الصفات ، كل ذلك تحول بعدها الى عبث . ولكن بنفس الطريقة ولنفس الاسباب اعتبرت عبثاً ولادة التعددية انطلاقاً من الوحدة ، وولادة مختلف الصفات انطلاقاً من وحدة بدائية ، وباختصار اعتبر عبثاً الفكر الذي يستخلص العالم انطلاقاً من عنصر اصلي على طريقة طاليس او هيرقليطس . من الآن فصاعداً ، وبالعكس ، بدأت تطرح المسألة الفعلية : كيف ننقل إلى العالم الفعلي مذهب الوجود الذي لا يزول والذي لا يعرف الصيرورة ، دون الاستعانة بنظرية الظاهر ووهم الحواس . ولكن اذا رفضنا واقع ان يكون العالم العيني ظاهراً ، واذا لم تكن الاشياء منبثقة من العدم ولا من وجود وحيد ، وجب ان تتضمن في ذاتها

وجوداً فعلياً . ان مادة الاشياء ومحتواها يجب ان يكون فعلياً ، كلياً ، وكل تغيير لا يمكن إلا ان ينتمي للشكل اي للموقع ، للنظام ، للمجتمع ، للمزيج ولتفكك هذه الكيانات الابدية التي تتواجد معاً في نفس الوقت . ان الامور تجري اذن كما في لعبة النرد : انها دائماً نفس حجارة النرد ، ولكنها ، بوقوعها تارة بهذه الطريقة وطوراً بطريقة اخرى ، تكتسب بالنسبة الينا معنى مختلفاً . ان كل النظريات الاكثر قدماً قد استندت إلى عنصر اصلي ، مادة وسبب الصيرورة ، اكان ذلك العنصر مكوناً من الماء ، أو الهواء ، أو النار أو من لا محدد انكسيمندريس . ان انكساغوراس ، على العكس ، يؤكد انه لا يمكن ابداً للمشابه ان يخرج من المختلف ، وانه لا يمكن ابداً للتغير ان يفسر انطلاقاً من الوجود الوحيد . عبثاً نحاول تخيل هذا العنصر ، ومتى وصفناه كعنصر اكثر دقة وكثافة ، فلن نتوصل ابداً بهكذا زيادة أو انقاص للكثافة ،

إلى تفسير ما كنا نتوخى تفسيره : تعددية الصفات . ولكن اذا كان العالم فعلا مليئا بالصفات الاكثر تنوعا ، فيجب ان يكون لهذه الصفات وجود ما ، اذا لم تكن تنتمي إلى الظاهر . أي انه يجب ان تكون ابدية ، بدون صيرورة ، لا تفنى ، وتتمتع بمجملها بوجود دائم . غير انها لا يمكن ان تكون مجرد ظاهر ، ذلك ان مسألة اصل الظاهر تبقى بدون جواب او بالحري تعطي لنفسها الجواب : كلا ! لقد اراد المفكرون القدامى تبسيط مسألة الصيرورة واضعين جوهرا وحيدا يحمل في داخله طاقات كل صيرورة . في الوقت الحاضر يتم تأكيد العكس : هناك جواهر لا حصر لها ، ولكنها لا تتزايد ابداً ، ولا تنقص ، كما وانها لا تتجدد . وحدها الحركة تمزجها في تشكيلات جديدة ابداً كما في لعبة النرد . ولكن انكساغوراس قد برهن ضد بارمنيدوس ان الحركة حقيقية وليست ظاهرا ، وذلك انطلاقاً من سمة التعاقب التي لا شك فيها والتي ترفع تمثلاتنا في الفكر . فلمجرد كوننا نفكر ونملك تمثلات ، فاننا نتمتع اذن بطريقة مباشرة ، بحدس حقيقة الحركة والتعاقب . وهكذا فان موجود بارمنيدوس الوحيد ، الثابت ، الجامد والميت يجد نفسه مبعداً : هناك تعددية موجودات ، بنفس اليقين الذي نلمس فيه ان هذه الموجودات المتعددة (وجودات ،

جواهر) هي في حركة . ان التغير هو حركة ، ولكن من اين تأتي الحركة ؟ الا تترك هذه الحركة على حالة الوجود الفعلي لهذه الجواهر المتعددة ، المستقلة والمعزولة ،

اوليست الحركة في عمقها غريبة عنها بالضرورة ، وتطابقاً مع وجود المفهوم الاكثر دقة ؟ ام ان الحركة تنتمي ، بالرغم من كل شيء ، إلى الاشياء نفسها ؟ اننا نجد أنفسنا امام اختيار حاسم : فحسب الجهة التي نميل اليها ، سنجد انفسنا على أرضية انكساغوراس ، او انباد وقليس او ديمقريطس . يجب ان نطرح هذه المسألة المركزية : اذا كانت هناك عدة جواهر وكلها في حركة ، فما هو المبدأ الذي يحركها ؟ هل تحرك بعضها بعضاً ؟ هل الجاذبية وحدها هي التي تحركها ؟ ام ان الاشياء نفسها تحتوي على قوى جذب ونفور سحرية ؟ ام ان نقطة انطلاق الحركة توجد خارج تعددية هذه الجواهر الفعلية ؟ او ، لكي نطرح السؤال بشكل ادق ، حين يبدي شيئان تعاقباً ، تغييراً متبادلاً في المواقع ، هل يأتي ذلك من تلقائهما ؟ وهل يمكن تفسيره بشكل آلي ام بالسحر ؟ او ، اذا لم يكن الامر كذلك ، هل هناك طرف ثالث يحركهما ؟ انها لمسألة حساسة ، ذلك انه حتى لو قبلنا بوجود عدة جواهر ، لكان بامكان بارمنيدوس ان يبرهن دائماً ضد انكساغوراس استحالة الحركة . لقد كان بامكانه ان يقول في الواقع : خذ كائنين موجودين بشكل مستقل ، كل واحد يتمتع بوجود مختلف كلياً ، مستقل ومطلق ـ وجواهر انكساغوراس هي من هذا النوع ـ فلن يستطيعا ابداً ان يصطدما ولا ان يتحركا ولا ان يتجاذبا ، لا وجود بينهما لاية سببية ، ولا لاي جسر ، وهما لا يدخلان في احتكاك ، لا يزعج احدهما الآخر ، ولا صلة للواحد بالاخر . وبذلك لا يوجد اي تفسير للاصطدام ولا للتجاذب السحري : شيئان غريبان كلياً لا يقدران ان يمارسا اي تأثير الواحد على الآخر ، وليس بامكانهما اذن لا ان يتحركا بذاتهما ولا ان يتحركا بدافع خارجي . لقد كان بامكان بارمنيدوس حتى ان يضيف : ان المخرج الوحيد الذي يبقى امامك هو ان تنسب الحركة الى الاشياء نفسها ، ولكن كل ما تعرفه وتدركه عن الحركة ان هو الا وهم وليس حركة فعلية . اذ ان نموذج الحركة الوحيد المناسب لهذه الجواهر المطلقة والمستقلة ليس سوى حركة مميزة وداخلية ، لا تأثير لها . غير انك لم تقبل بالحركة الا لتفسر نتائج التغيير ، الانتقال في المكان ، التبدل ، وباختصار السببيات وعلاقات الاشياء فيما بينها . لكن هذه النتائج ستبقى بدون تفسير وسيكتنفها نفس الغموض السابق . لذلك لا نرى اطلاقاً لماذا علينا ان نقبل بالحركة طالما انها لا تؤدي إلى النتيجة التي نتوخاها منها . ان الحركة لا تندرج في جوهر الاشياء وهي ابداً غريبة

عنها .

وللتملص من هكذا حجج ، فان اخصام وحدة الايليين الثابتة انخدعوا بفكرة مسبقة مشتقة من الحساسية . يبدو من المسلم به ان يتكون كل وجود فعلي من جسم يحتل ويملأ المكان ، من قطعة مادية ، صغيرة جداً أو كبيرة ، ولكنها في أي حال ذات امتداد في المكان : حتى ان قطعتين أو عدة قطع متشابهة لا يمكن ان توجد في مكان واحد . وبتبنيه هذه الفرضية ، كان انكساغوراس ، وكذلك ديمقريطس فيما بعد ، يعتبر انها ستصطدم حتماً ، اذا دفعتها الحركة إلى الالتقاء ، وانها ستتنازع على نفس المكان ، كما وان هذا الصراع كان تحديداً السبب في كل تغيير . وبتعبير آخر ، لم يكن يعتبر هذه الجواهر وكأنها معزولة كلياً ، مختلفة جذرياً وثابتة إلى الابد ، او كأنها مختلفة في المطلق ، ولكنه كان يعتبر انها تتمتع جميعها ، باستثناء صفة خاصة شديدة التميز ، باساس متشابه كلياً ، بجزء من مادة يملأ المكان . وبانتمائها إلى المادة ، كانت كل هذه متساوية ، ولذلك كان بامكانها ان تفعل في بعضها البعض ، أي ان تصطدم . كل تغيير بشكل عام ، لم يكن خاضعاً في شيء لتنوع هذه الجواهر ، بل كان خاضعاً لتشابهها من حيث هي مادة . ان فرضية انكساغوراس تقوم هنا على خطأ في المنطق ، ذلك ان الوجود الفعلي يجب ان يكون في ذاته ضرورياً ومنسجماً بشكل مطلق وليس بامكانه اذن ان يفترض مسبقاً ما يشكل سبباً له ، في حين ان كل جواهر انكساغوراس تخضع مسبقاً لعنصر يحددها ، المادة ، تفترض هي وجوده . فالجوهر « احمر » ، مثلاً ، لم يكن بالنسبة لانكساغوراس مجرد « الاحمر بالذات » ، بل كان يشكل سراً ، بالاضافة لذلك ، قطعة من مادة لا صفة لها . وبفضل هذه المادة فقط كان بامكان « الاحمر بالذات » ان يفعل في جواهر اخرى ، ليس بواسطة الاحمر بل بما ليس احمر ، ولا ملون ، وبما ليس له عامة اية صفة تحدده . فلو اخذ الأحمر كاحمر فقط ، كالجوهر الاحمر نفسه وبمعزل عن هذا الاساس ، لما استطاع انكساغوراس بالتأكيد ان يتكلم عن تأثير الاحمر على جواهر اخرى ، ولا ان يضيف ان « الاحمر بالذات » ينشر بالصدمة الحركة التي يتلقاها من « الجسدي بالذات » . ولكان اتضح اذن ان هكذا وجوداً فعلياً لا يمكن لنا ابداً ان نحركه .

يجب أن نوجه أنظارنا للحظة نحو أخصام الايليين، إذا كنا نريد أن نقدر حق قدرها الحسنات الفائقة لفرضية بارمنيدوس . ما هي الصعوبات التي تجنبها بارمنيدوس وكانت تنتظر أنكساغوراس وكل الذين يعتقدون بتعدد الجواهر ، حين كان يطرح السؤال : ما هو عدد الجواهر الموجودة ؟ ان أنكساغوراس قد قام بالقفز، أغمض عينيه وقال : « عدد غير محدود » وبذلك كان على الأقل يدخر الحجة ، ألتي يصعب برهنتها صعوبة لا تصدق ، حول وجود عدد محدود من الجواهر البدائية ، وبما أن هذه الجواهر كان يجب أن توجد منذ الأزل بعدد غير محدود دون أن تزداد أو تتغير ، فإن هذه الفرضية كانت تحمل تناقضاً حول لا تناه مقفل يجب التفكير فيه وكأنه ناجز ، وباختصار ، فإن التعددية ، الحركة واللاتناهي التي طردتها نظرية بارمنيدس المذهلة حول الوجود الوحيد ، كانت تعود من منفاها وتقذف بخطوطها في وجه أخصام بارمنيدوس مسببة لهم جراحاً مستحيلة الاندمال . يبدو أن هؤلاء الأخصام لم يكونوا ذوي وعي صاف بالنسبة للقوة الخفية التي تتمتع بها أفكار الايلي: « لا يمكن أن يوجد أي زمن ، أية حركة ولا أي مكان ، ذلك أنه ليس بامكاننا أن نتمثل كل هذه التصورات الا كتصورات لا متناهية ، أي أولا لا متناهية الكبر ، ومن ثم لا متناهية الانقسام غير أن كل لا متناه لا وجود له ، ولا يوجد » ، وهذا ما لا يشك فيه أحد ، إذا أخذنا كلمة وجود بمعناها الدقيق ، وإذا اعتبرنا مستحيلاً وجود شيء متناقض مثلاً وجود لا تناه قد انقضى ، ولكن إذا كان الواقع يظهر لنا كل شيء بشكل اللاتناهي الناجز فقط ، فمن الواضح أنه يناقض نفسه ، وهو ليس إذن واقعاً فعلياً . ولو أراد هؤلاء الأخصام أن يعترضوا : « ولكن التعاقب حاضر في فكرك نفسه ، يمكن اذن لفكرك أيضاً ألا يكون فعلياً ، وألا يكون بإمكانه أن يبرهن أي شيء ، لكان بإمكان بارمنيدوس أن يرد بنفس الطريقة التي رد بها كانط في حالة مشابهة ، على هكذا انتقاد : « حقاً أن بأمكاني أن أقول أن تمثلاتي تتعاقب ، ولكن ذلك لا يعني سوى أننا نعي ذلك كتسلسل زمني ، أي حسب شكل المعنى الداخلي . لذلك فإن الزمن ليس شيئا بالذات ، ولا شرطا مرتبطاً موضوعياً بالأشياء » . يجب أن نميز اذن بين الفكر المحض ، الذي هو لا زمني كالوجود عند بارمنيدوس ووعي هذا الفكر ، فالوعي يترجم الفكر الى ظاهر ، أي الى تعاقب التعددية والحركة . من المحتمل أن يكون بارمنيدوس قد استخدم هذا المنفذ ،

والباقي ، يجب أن نعترض عليه كما يعترض أسابير في « الفكر والواقع » على كانط : « من الواضح ، أولاً أنه ليس بامكاني أن أعرف شيئاً عن التعاقب بالذات ، إذا لم أكن أعي في نفس الوقت تسلسل العناصر التي يتألف منها . ليس تمثل التعاقب إذن متعاقباً في شيء بحد ذاته ، فالتعاقب هو بالتالي مختلف كلياً عن تعاقب تمثلاتنا . ثانياً ، أن فرضية كانط تستلزم سخافات بديهية لحد يدعو الى التعجب كيف أنها لم تظهر للعيان . فحسب هذه الفرضية ، نجد أن قيصر وسقراط لم يموتا فعلاً ، أنهما ما زالا حيين كما كانا منذ ألفي سنة ، وهما يبدوان فقط وكأنهما ماتا نتيجة لحالة « حسي الباطني » . أن رجال المستقبل قد بدأوا يعيشون الآن ، وإذا كانوا لا يظهرون بعد كأحياء فمرد ذلك أيضاً الى حالة « حسي الباطني » . ان السؤال الذي يطرح هنا قبل كل شيء هو : هذا : كيف يمكن لبداية ونهاية الحياة الواعية نفسها ، المترافقة مع كل هذه الأحاسيس الخارجية والداخلية ، أن توجدا فقط في مفهوم الحس الباطني ؟ في الواقع أنه لا يمكن اطلاقاً إنكار واقع التغير . أرم به من النافذة ، وسيعاود الدخول من شق الباب . قد يقال : « يبدو لي أن الحالات والتمثلات هي وحدها التي تتغير » . ولكن هذا الظاهر نفسه هو شيء معطى موضوعياً ، والتعاقب ينطوي في داخله على واقع موضوعي لا ريب فيه ، يوجد هنا فعلاً شيء يعقب شيئاً آخر . يجب أن نلاحظ أن كل نقد العقل لا يمكن أن يكون مبنياً وشرعياً إلا إذا كانت تمثلاتنا نفسها تظهر لنا كما هي . ذلك انه اذا كانت تمثلاتنا ايضاً تظهر لنا على غير حقيقتها الفعلية ، فلن يكون بامكاننا ابداً أن نطلق اي تأكيد صحيح بصددها ، وبالتالي لن يكون بامكاننا أن نثبت اية نظرية معرفية ولا أي بحث « مفارق » صحيح موضوعياً . مما لا شك فيه ، في أي حال ، أن تمثلاتنا نفسها تظهر لنا وكأنها متعاقبة » .

أن الأهتمام بهذا التعاقب الذي لا شك فيه ، وبهذه الحركية ، قد دفع أنكساغوراس إلى صياغة فرضية رائعة . لقد كانت التمثلات ظاهراً تتحرك من تلقاء ذاتها مع أنها لم تكن محركة ، كما وأنه لم يكن هناك أي سبب خارجي لحركتها . يوجد اذن قال ، شيء يحمل في ذاته أصل وبداية الحركة ، بالأضافة إلى ذلك يلاحظ أن هذه القدرة التمثيلية لم تكن تحرك نفسها فقط ، بل كانت تحب أيضاً شيئاً مختلفاً كلياً ، الجسم . فهو يكتشف اذن ، في التجربة الأكثر مباشرة ، تأثير

التمثلات على المادة الممتدة ، وهو تأثير يظهر كمحرك لهذه المادة . لقد اعتبر ذلك كواقع ، وهو لم يهتم الا ثانوياً بتفسير هذا الواقع . لقد كان يكتفي بالحصول على رسم تخطيطي منظم لتناول الحركة الكونية التي أصبح يعتبرها الآن ، أما كأضطراب الجواهر الحقيقية المستقلة بسبب العنصر التمثيلي ، القدرة على التفكير ، وأما كحركة سببها ما سبق له ان تحرك . من المحتمل ان يكون قد أهمل كون أن هذا النوع الأخير من الحركة ، الأنتقال الآلي للحركات وللصدمات ، كان يطرح أيضاً مشكلة وذلك انطلاقاً من فرضيته الأساسية بالذات . من المؤكد ان المظهر المبتذل واليومي لتأثير الصدمة قد جعل احساسه بما يتضمنه هذا التأثير من الغاز يكل . وبالعكس ، فقد كان يشعر جيداً بالسمة غير المؤكدة وحتى المتناقضة لتأثير التمثل على الجواهر الموجودة بذاتها ، ولذلك فقد سعى ايضاً لرد هذا التأثير الى ظاهرة آلية كان يعتبرها قابلة للتفسير وتقوم على الضغط والصدمة . ان القدرة على التفكير كانت في اي حال تشكل جوهراً يملك وجوداً بذاته ، وهو يحددها كمادة شديدة الارهاف والدقة ، وتتمتع بصفة خاصة ، الفكر . اذا قبلنا بخاصية من هذا النوع ، فان تأثير هذه المادة على مادة اخرى سيكون بالضرورة من نفس نسق التأثير الذي يمارسه جوهر مختلف على مادة ثالثة ، اي تأثير آلي يحرك بالضغط وبالصدمة . انه يتمسك الان بجوهر يتحرك بنفسه ويحرك اشياء اخرى ، ولكن حركته لا تتأتى من الخارج ولا تخضع لأي شيء آخر . كان يبدو بهذا الصدد غير مبال تقريباً بمعرفة كيف يجب تناول هذه الحركة العفوية : فهي تشبه تقريباً حركة الذهاب والأياب العفوية لكرات الزئبق الرقيقة والصغيرة . من بين جميع الأسئلة المتعلقة بالحركة ، فإن السؤال المتعلق بأصل الحركة هو الأكثر احراجاً . ذلك أنه ، إذا كان بإمكاننا أن نفسر جميع الحركات الأخرى كنتائج ومفاعيل ، فيبقى علينا ان نفسر الحركة الاولى وبدايتها ، ولكن بالنسبة للحركات الآلية ، لا يمكن للحلقة الأولى في السلسلة في أي حال أن تقوم على حركة آلية ، لأن ذلك يعني الاستعانة بمفهوم السبب الذاتي المتناقض . كما أنه من غير المناسب أن ننسب حركة خاصة للموجودات الأبدية والضرورية ، كما لو كانت هذه الحركة ترافقها منذ البداية كشرط ملازم لوجودها . اذ أنه من المستحيل تمثل الحركة بدون اتجاه وميل ، وبالتالي بدون علاقة ووظيفة ولكن إذا كان الشيء خاضعا بطبيعته وبالضرورة لشيء آخر خارج عنه ، فإن وجوده

يفقد استقلاليته وضرورته . لقد اعتقد انكساغوراس في هذا الخضم ، أنه وجدُ العون والخلاص في قدرة التفكير التي تتحرك بذاتها ولا تخضع لشيء ، قدرة جوهرها مظلم ومتستر لحد أنه يحجب واقع استحالة صياغتها ، حتى انه من المسلم به ، بالنسبة للفكر التجريبي ، ان التمثل ليس سببا بل هو نتيجة لفعل العقل ، اكثر من ذلك ، على الفكر التجريبي بالضرورة ان يقبل كاستثناء غريب فصل « الروح » نتاج الدماغ عن سببه ، والتخيل بالرغم من ذلك أن هذا « الروح » موجود . وهذا ما فعله انكساغوراس ، فقد نسي الدماغ ، وملكته الجمالية المدهشة ، كما نسي دقته وتعقيد تلافيفه وعملياته . لقد قرر وجود « الروح بالذات » وقد كان هذا « الروح بالذات » يتمتع ببعض الاستنسابية ، وهو الوحيد من بين الجواهر الذي كان يملك استنسابية حرة . اكتشاف رائع ! لقد كان بإمكانه أن يبدأ في أية لحظة بتحريك الأشياء خارجه ، أو بالعكس بعدم الأهتمام الا بنفسه على امتداد فترات زمنية شاسعة . وباختصار ، لقد سمح أنكساغوراس لنفسه باعتبار أنه قد وجد عصر أولي ، وحركة أولى . وقد كان ذلك نواة لكل ما نطلق عليه اسم الصيرورة ، أي لكل تغير ، وبالتالي لكل انتقال ، ولكل ثورة في الجواهر الأبدية وفي ذراتها . حتى ولو كان الروح نفسه أبدياً ، فانه ليس مضطراً إلى ان يستهلك نفسه الى الأبد في تحريك أجزاء من المادة في كل الاتجاهات ، وفي كل الحالات ، لقد وجد عصر وحالة لهذه الأجزاء لا يهم مدى قصر هذا العصر أو طوله ـ لم تكن فيها قدرة التفكير قد فعلت بعد في هذه الاجزاء التي لم تكن قد تحركت بعد . وهذا العصر يتطابق ، عند انكساغوراس ، مع عصر الخواء والفوضى .

ـ ١٦ ـ

إن الفوضى عند أنكساغوراس ليست فكرة شفافة مباشرة ، ولأدراكها علينا أن نكون قد استوعبنا التصور الذي كونه فيلسوفنا عما نسميه الصيرورة . ذلك أن حالة مختلف الجواهر البدائية لا تستطيع ، بالضرورة ، قبل أية حركة ، أن تفرز بنفسها مزيجاً مطلقاً من كل « بذور الأشياء » ، حسب تعبير أنكساغوراس ، ذلك المزيج الذي كان يتخيله كتداخل كل الأشياء حتى في أجزائها ، بعد أن تكون كل هذه

الجواهر البدائية قد سحقت كما في جرن ، واضمحلت الى ذرات غبار ، بشكل نبقى معه قادرين على تحريكها ومزجها في الخواء كما في البوتقة . من الممكن القول أن هذا المفهوم للخواء لا ضرورة له ، وأنه بالعكس كان يمكن الاكتفاء بوجود حالة استنسابية ومجانية لكل هذه الجواهر ، بدل تقسيمها الى ما لا نهاية . كان يمكن الأكتفاء بتجاوزها بدون انتظام . لم يكن المزيج ضرورياً ، فلكم بالحري هكذا مزيج كلي . فكيف توصل اذن أنكساغوراس إلى هذا المفهوم المعقد والصعب ؟ كما قلنا ، لقد توصل الى ذلك بتفسيره الصيرورة المعطاة عينياً . لقد استمد أولاً من تجربته مبدأ في الصيرورة غاية في الغرابة ، ومن هذا المبدأ خرج مذهبه في الخواء كنتيجة ضرورية لهذا المبدأ .

أن أنكساغوراس قد تبنى المذهب القائل بأن كل شيء يولد من كل شيء ، بملاحظة عمليات الولادة في الطبيعة ، وليس بالعودة الى نسقه الأول : تلك كانت قناعة مفكر الطبيعة هذا ، وهي قناعة قائمة على استدلال غير متجانس كان جذرياً غير كاف . لقد كان يقدم الحجة المثالية : ولو كان بإمكان الضد أن يولد من الضد ، الأسود من الأبيض مثلاً ، فإن كل شيء ممكن ، وهذا ما يحصل حين يذوب الثلج الأبيض فيتحول الى ماء سوداء . لقد فسر تغذية الجسد بأنه توجد داخل الطعام ذرات من اللحم والدم والماء ، لا يمكن رؤيتها بسبب صغرها ، وهي تنفصل وتتحد بمواد مشابهة في الجسد ، ولكن إذا كان يمكن لكل شيءأن يولد من كل شيء ، الجامد من السائل ، الصلب من اللين ، الأسود من الأبيض واللحم من الخبز ، فينتج اذن عن ذلك أن كل شيء يجب أن يحتوي على كل شيء . وبذلك فإن أسماء الأشياء إنما تعبر عن سيطرة مادة معينة على بقية المواد التي لا تظهر إلا بكمية أقل ، وأحياناً لا تحس بها . ففي الذهب ، أي في ما نطلق عليه من حيث مادته الأساسية أسم الذهب ، يوجد أيضاً فضة ، ثلج ، خبز ولحم ، ولكن بذرات صغيرة جداً . ويسمى الكل انطلاقاً من المادة المسيطرة ـ بالنسبة للذهب .

ولكن كيف يمكن لمادة أن تسيطر وتملأ شيئاً ما بشكل مكثف أكثر مما تملكه بقية الأشياء ؟ أن التجربة تبين أن الحركة وحدها هي التي تولد هذه السيطرة شيئاً فشيئاً ، وأن هذه السيطرة هي حصيلة عملية نطلق عليها عامة اسم الصيرورة .

وبالعكس ، فإن كون كل شيء يحتوي على كل شيء ليس حصيلة عملية ولكنه الشرط المسبق لكل صيرورة ، ولكل حركة ، وهو بذلك يسبق كل صيرورة . وبتعبير آخر فإن العالم العيني يعلمنا بأن المماثل يرجع دائماً إلى المماثل في التغذية مثلاً ، وبأن المماثل لم يكن بالتالي متحداً وممتزجا بل منفصلاً . بالحرى فإن المماثل في العمليات العينية ألتي تجري أمام أعيننا ،يشتق دائماً من المغاير ويندفع الى ماوراءه كأجزاء اللحم الخارجة مثلاً من الخبز اثناء التغذية ، الخ . . . وهكذا فإن امتزاج المواد المختلفة يمثل الشكل البدائي لتكون الأشياء وهو سابق في الزمان لكل صيرورة ولكل حركة . فإذا كان كل ما نطلق عليه اسم الصيرورة يشكل تفككاً ويفترض امتزاجاً ، فإن المسألة المطروحة تقوم إذن على معرفة الدرجة التي بلغها هذا الامتزاج وهذا الخلط في الأصل . وبالرغم من أن العملية تتكون من الحركة المتجهة من المماثل نحو المماثل تكون الصيرورة أثناءها قد قطعت فترة زمنية شاسعة ، فإننا نتلمس رغم ذلك إلى أية درجة تحتوي كل الأشياء على بقايا وحبات بذور من كل الأشياء الباقية تنتظر ، تفكيكها ، وبأية طريقة لا تتم سيطرة إحداهــا إلا هنا وهناك . من المفترض أن يكون الأمتزاج الأصلي قد تم بشكل كامل ، أي ان يكون قد ذهب إلى ما هو غاية في الصغر ، إذ يتطلب تفكيكه وقتا لا نهاية له . ونحن نتمسك بحزم ، في هذه الظاهرة ، بفكرة أن كل ما يملك وجودا حقيقيا يمكن قسمته إلى ما لا نهاية ، دون أن يجد أبداً صفته المميزة .

حسب هذه الفرضيات ، فإن أنكساغوراس يتمثل وجود العالم في الأصل تقريباً ككتلة غبارية من الأجزاء اللامتناهية الصغر ولكنها مليئة ، ولكل جزء منها بساطته الخاصة وهو يملك صفة وحيدة بطريقة تتمثل فيها كل صفة داخل نقاط خاصة لا نهاية لها . لقد اطلق أرسطو على هكذا نقاط أسم homoïomères معتبراً أنها أجزاء متماثلة لكل متماثل مع أجزائه . ولكننا سنخدع كثيرا إذا شبهنا هذا الخليط الأصلي لكل هذه الأجزاء ، ولبذرات الأشياء هذه ، بعنصر أنكسيمندريس ألبدائي ، ذلك أن هذا الأخير المسمى « اللامحدد » إن هو إلا كتلة متماثلة ومتجانسة كلياً ، في حين أن الأول يشكل مجموعة من المواد . لا شك أنه بامكاننا أن نقول عن مجموع المواد هذا ما كنا نقوله عن « لا محدد » أنكسيمندريس ، كما يفعل أرسطو :

أنه لا يمكن أن يكون لا أبيض ، ولا رمادي ، ولا أسود ، ولا من أي لون ، أنه بدون طعم وبدون رائحة ، وهو معتبر ككل ، ولا يمكن أن يكون له أي تحديد لا نوعي ولا كمي . إن تشابه « اللامحدد » عند أنكسيمندريس والخواء الأصلي عند أنكساغوراس لا يذهب بعيداً . ولكن خارج هذا التشابه السلبي ، فإنه يتميز إيجابياً بكون الثاني مركباً في حين أن الأول يشكل وحدة . وبفرضيته حول الخواء كان أنكساغوراس يتميز عن أنكسيمندريس على الأقل بأنه ليس بحاجة لأن يستخلص التعددية من الوحدة ، ولا الصيرورة من الوجود .

لقد كان عليه في الحقيقة أن يتنازل عن استثناء لمزيجه الكلي للبذور : لم تكن قدرة التفكير في الأصل وليست أبداً ، حتى في الحالة الراهنة ، ممزوجة بأي شيء . ذلك أنها لو كانت ممتزجة بوجود ما لكان عليها ، حسب انقسامات لا متناهية ، أن تقيم داخل كل الأشياء ، أن هذا الأستثناء مشبوه جداً من وجهة نظر المنطق ، أولاً بسبب الطبيعة المادية لقدرة التفكير ألتي عرضناها سابقاً ، لو أن فيها شيئاً خرافياً وهي تبدو استنسابية . ولكنها ، حسب فرضيات أنكساغوراس ، ذات ضرورة صارمة ، أن الروح القابل للأنقسام إلى ما لا نهاية ، كأي عنصر آخر ،

ولكنه قابل للأنقسام بذاته لا بعناصر أخرى ، وهو ينقسم حين يجب ويتجمع داخل كتل تارة كبيرة وتارة صغيرة ، إن هذا الروح يحتفظ أبداً بكتلة وبصفة متشابهة . وما هو الآن روح لدى الحيوانات ، النباتات ، والإنسان وفي كل الكون . كان كذلك أيضاً منذ ألف سنة بدون ازدياد أو نقصان ، وان بتقسيم آخر . ولكن في كل مرة كان في علاقة مع مادة أخرى ، لم يمتزج بها أبداً ، بل استولى عليها ، حركها ووجهها على هواه ، وباختصار سيطر عليها ، أنه الوحيد الذي يتمتع بالحركة ، وهو الوحيد أيضاً الذي يتمتع بالسيطرة في العالم ، وهو يبرز ذلك من خلال إيصال الحركة إلى بذور المواد . ولكن في أي اتجاه يحركها ؟ أم بامكاننا أن نتصور حركة بدون اتجاه وبدون طريق ؟ هل الروح استنسابي الى هذا الحد في دوافعه ، حين يطلقها أو حين لا يطلقها ؟ وباختصار هل تسود الصدفة في مجال الحركة ، أي الاستنساب الأكثر عمى ؟ وبوصولنا الى هذه النقطة نمس قدس أقداس مفاهيم أنكساغوراس .

ماذا كان يجب أن نعمل بهذه البلبلة الفوضوية التي تسود في الحالة الأصلية السابقة لكل حركة لكي يخرج منها ، دون أن يضاف اليها مواد وقوى جديدة ، العالم كما هو بمجرى الكواكب المنتظم ، وبتقسيمات الوقت المنسقة في سنوات وأيام ، وبالانتظام والجمال المتنوعين ، وباختصار ، لكي تتحول الفوضى الى كون منظم ؟

هذا لم يكن بامكانه الا أن يكون نتيجة للحركة ، ولكن لحركة محددة وموجهة بذكاء . وهذه الحركة هي أداة قوة التفكير ، التي سيكون هدفها الاستخراج الكامل للمتماثل ، وهو هدف لم يكن قد تم التوصل اليه بعد نظراً لأن الفوضى والامتزاج الأصليين كانا لا متناهيين . لا يمكن السعي وراء هذا الهدف إلا من خلال عملية ضخمة ، ولا يمكن استخلاصه فجأة من ضربة سحرية . واذا حصل يوماً لكل ما هو مماثل ان يتجمع ، وان تستقر المواد البدائية بدون انقسام جنباً إلى جنب بانتظام جميل ، وحين تكون كل ذرة قد وجدت جزأها ومثيلاتها ، حين يحل السلام الكبير مكان الانقسام الكبير والتشتت الكبير للمواد ، ولا تعود الأشياء مشتتة ومنقسمة ، حينئذ ترجع قدرة التفكير إلى حركتها العفوية وتكف هي نفسها عن التشرد في العالم منقسمة الى كتل تارة أكثر كثافة وتارة أقل كثافة ، بشكل روح نباتي أو حيواني ، وتكف عن الاقامة داخل مواد أخرى . ولا تكون أثناء ذلك مهمتها قد انجزت ، ولكن نموذج الحركة الذي تصورته قدرة التفكير لكي تنجز هذه المهمة يبرز كوسيلة ناجعة للوصول الى أهدافها هذه ، ذلك انه بفضل هذا النموذج تتقدم مهمتها في كل لحظة نحو التحقق . إن الأمر يتعلق هنا في الواقع بحركة من نوع دائري ، مستمر وممركز . انها حركة قد بدأت في نقطة ما من البلبلة الفوضوية ، بشكل دورة خفيفة . وتخترق هذه الحركة الدائرية مجمل الوجود الموجود بدوائر تتسع دائماً أكثر فأكثر ، وتطرد في كل مكان المماثل نحو المماثل . إن هذه الثورة اللولبية تقرب أولاً السميك من السميك ، والدقيق من الدقيق ، وهي تقرب كذلك كل ما هو غامض ، واضح ، رطب جاف ، من مثيله . ولكن فوق كل هذه الأنواع العامة ، يوجد أيضاً نوعان أشمل : الأثير ، أي كل ما هو حار ، خفيف ودقيق ، والهواء ،

أي كل ما هو غامض ، بارد ، ثقيل وكثيف . إن انفصال الكتل الأثيرية عن الكتل الهوائية يولد ، وهذا هو أول تأثير لهذا الدولاب الذي يدور راسماً دوائر دائماً في اتساع ، شيئاً يشبه الزوبعة التي يمكن لأي كان أن يحدثها داخل ماء هادئة . فالذرات الثقيلة تندفع نحو المركز وتتجمع . وهكذا يتكون هذا الاعصار متقدماً عبر الفوضى ، نحو الخارج مستخرجاً مشكلة من الذرات الاثيرية الدقيقة والواضحة ، ونحو الداخل من الذرات القائمة الغامضة والرطبة . ثم تنفصل الماء ، عقب هذه العملية ، عن هذه الكتلة الهوائية التي تندمج في المركز ، ثم ينفصل التراب بدوره عن الماء ، ومن التراب تخرج الصخور تحت تأثير برد مخيف . ثم تنفصل بدورها بعض الكتل الصخرية عن الأرض ويقذف بها عنف الدوران داخل منطقة الأثير المضيء والمحرق . وهناك ، بعد توهجها داخل هذا العنصر الناري واندراجها داخل حركة الاثير الدائرية ، تشع بالنور ، وبتحولها الى شموس وكواكب ، تدفيء وتضيء الأرض المظلمة والباردة بحد ذاتها . ان كل هذا التصور جدير بالاعجاب من حيث جرأته وبساطته ، ولا شيء مشترك يجمعه بتلك الغائية المعوجة والتشبيهية المرادفة عادة لاسم انكساغوراس . إن هذا التصور يستمد عظمته وفخره تحديداً من كونه يستخلص من الدائرة المتحركة مجمل الكون والصيرورة ، في حين كان بارمنيدوس يعتبر الوجود الحقيقي ككرة جامدة وميتة . ولما تتحرك هذه الدائرة وتدفعها قدرة التفكير إلى الدوران ، فان كل ما هو نظام ، تناسق وجمال في العالم يتولد عن هذا الدفع الأولي . إننا لنسيء كثيراً بحق انكساغوراس حين نلومه لأنه يستنكف في نسقه وبحكمة بالنسبة للغائية ، وحين نتكلم بازدراء عن مفهومه حول قدرة التفكير كما لو كانت آلة . بالعكس ، فلأن انكساغوراس قد استبعد التدخلات العجائبية ذات الطبيعة الخرافية والتأليهية ، كما استبعد الدوافع والغايات التشبيهية ، فقد كان بامكانه أن يستعمل خطاباً يضاهي بفخره ذلك الذي استعمله كانط في كتابه حول التاريخ الطبيعي للفضاء . أليست فكرة رائعة أن نختزل أبهة الكون وانتظام مجرى النجوم الرائع الى مجرد حركة آلية محضة وبالتالي الى وجه رياضي حي ، وان نستبعد اذن نوايا ومعالجات إله ميكانيكي ، ونكتفي بالاستعانة بنوع من الاهتزاز الذي يستمر ، بعد أن يندفع لأول مرة ، بطريقة ضرورية ومحددة ويتوصل الى نتائج تضاهي حسابات الذكاء والأكثر حكمة والغايات

الأكثر توافقا ، والتي ليست في الحقيقة كذلك . « انني استمتع ، يقول كانط ، بلذة أن أرى ولادة مجموع منتظم ، بدون مساعدة تخيلات استنسابية ، وتحت تأثير القوانين الراسخة للحركة ومجموع يشبه نظام عالمنا إلى حد أنني لا أستطيع أن اعتبره هو نفسه ، يبدو لي أن بامكاننا القول هنا بمعنى من المعاني وبدون اعتداد ، أعطني مادة وأنا استخلص منها بنيان العالم .

– ١٨ –

حتى ولو افترضنا اننا ذهبنا الى حد اعتبار هذا المزيج البدائي كحصيلة لاستنتاج صحيح ، فمع دلك يبدو للوهلة الأولى أن ثمة فكرة مستخلصة من الميكانيك تقف في طريق هذا التصميم الكبير لنظام العالم . فحتى ولو أحدث الروح حركة دائرية في نقطة معينة ، فمن الصعب أن نتمثل الطريقة التي تستمر بها هذه الحركة ، خاصة اذا كانت لا متناهية واذا جرت شيئاً فشيئا الأجسام الموجودة . بامكاننا أن نعتقد للوهلة الأولى بأن ضغط بقية المادة سيسحق حتماً هذه الحركة الدائرية الحاصلة لتوها . ولكي لا يحصل ذلك ، يجب أن نفترض ان قدرة التفكير ، من جهتها ، تباشر بالفعل فجأة وبقوة مخيفة ، وان حركتها سريعة لحد انه يجب أن نطلق عليها اسم الزوبعة ، وهي نفس الزوبعة التي سبق لديمقريطس أيضاً أن تخيلها . وبما أنه يجب أن تملك هذه الزوبعة قوة لا متناهية لكي لا يشلها وزن مجموع العالم اللامتناهي الذي يثقل كاهلها ، فان هذه الحركة ستكون سريعة الى ما لا نهاية ، لأن القوة لا يمكن أن تتكشف في الأصل الا داخل السرعة . وبالمقابل ، كلما اتسعت هذه الدوائر الممركزة كلما خفت سرعة هذه الحركة . واذا كان بامكان الحركة أن تطال يوماً طرف العالم اللامتناهي الاتساع ، فيجب اذن أن تكون سرعة الدوران قد خفت الى ما لا نهاية ، بالعكس ، اذا تخيلنا الحركة اللامتناهية الكبرى ، أي اللامتناهية السرعة ، وبتعبير آخر إذا تخيلنا الحركة في انطلاقتها الأولى ، لوجب اذن أن تكون أيضاً الدائرة البدائية صغيرة إلى ما لا نهاية . وهكذا نجد في الأصل نقطة تدور حول نفسها ، ومضمونها المادي يختزل إلى ما لا نهاية . ولكن لن يكون بمقدور هذه النقطة أن تفسر اطلاقاً استمرار الحركة : بامكاننا أن نتخيل كمية من نقاط الكتلة الأصلية تدور حول نفسها ، ومع ذلك تبقى الكتلة بمجملها ثابتة وغير

منقسمة . وبالعكس هذه النقطة المادية اللامتناهية الصغر والتي أدركتها قدرة التفكير ودفعت بها ، ، لو كانت مدفوعة لأن تدور حول نفسها بل لان ترسم دائرة يمكن ان نوسعها حسب ارادتنا ، فان ذلك يكفي لان يصدم ، يدفع الى ابعد ، يقذف ويولد نقاطا مادية اخرى ، ولان يحدث شيئاً فشيئاً اضطراباً سيمتد ويعبر من جهة لجهة . وستكون أولى نتائجه بالضرورة انفصال الكتل الهوائية عن الكتل الأثيرية . تماماً كما وأن انطلاق الحركة هو في حد ذاته عمل استنسابي من قبل قدرة التفكير ، وكذلك شكل هذا الانطلاق ذلك أن الحركة الأولى ترسم دائرة يكون شعاعها ، مهما كان طوله ، منتقى بشكل أنه أكثر اتساعا من نقطة .

— ١٩ —

يمكننا أن نتساءل هنا في الحقيقة بأي وحي مفاجيء راحت قدرة التفكير ، في الأصل ، تصدم نقطة مادية صغيرة بالذات من بين عدد ضخم من النقاط ، وجعلتها تدور بسرعة في رقعة دوارة ، ولماذا لم تأتها هذه الفكرة من قبل ، وهذا ما كان يمكن لانكساغوراس أن يرد عليه : ان قدرة التفكير تتمتع بامتياز الاستنساب ، بامكانها أن تبدأ في أية لحظة ، فهي لا تخضع الا لنفسها ، في حين يتحدد كل الباقي من الخارج ، انها ليست مجبرة على أن تخضع لأي واجب ولا لأي هدف . واذا كانت يوما قد أطلقت هذه الحركة وحددت لنفسها هدفاً ، فلم يكن ذلك ـ الجواب صعب ، وبامكان هيرقليطس وحده أن يقوله ـ إلا لها .

كان هذا دائماً ، كما يبدو ، الحل أو التفسير النهائي الذي كان على شفاه الاغريق . ان الروح ، بالنسبة لانكساغوراس ، هو فنان ، انه تحديداً عبقري الميكانيك والهندسة المعمارية القوي الذي يخلق بأبسط الوسائل أعظم الأشكال والطرقات ويخلق بالتالي هندسة معمارية متحركة ، ولكن دائماً انطلاقاً من ذلك الاستنساب اللاعقلاني الذي ينتمي في صميمه إلى الفنان . إن الأمر يبدو كما لو كان انكساغوراس يرجعنا الى فيدياس ، وكما لو كان ، أمام تحفة الكون المذهلة ، يذكرنا بهذا : ليست الصيرورة ظاهرة أخلاقية ، ولكنها ظاهرة فنية يروي ارسطو أن انكساغوراس حين سئل كيف يمكن أن يكون الموجود دعامة قيمة بنظره أجاب : « لا قيمة له الا بتأمل الفضاء والنظام العام للكون » . لقد كان يتناول

مسائل الفيزياء بنفس الورع وبنفس الخوف الذي ينتابنا أمام معبد قديم ، لقد تحول مذهبه الى نوع من الفعل الديني للعقول الحرة ، وقد كان يحتمي « وراء أنا أكره الجمهور الدنيوي وأرفضه » ، مختاراً بحذر أتباعه وسط أشرف وأرقى مجتمع أثيني . داخل هذه الطائفة الانكساغورية المغلقة في أثينا ، لم تعد ميثولوجيا الشعب مقبولة الا كلغة رمزية ، كل الخرافات ، كل الآلهة وكل الأبطال لم يعد لها قيمة الا ككتابة هيروغليفية لتفسير الطبيعة ، وتحولت ملحمة هوميروس نفسها إلى مجرد أغنية كنسية تحتفل بسيادة قدرة التفكير ، وبصراعات وقوانين الطبيعة . ومن وقت لآخر كانت تنبثق عن مجتمع العقول الحرة والعظيمة هذا نبرة تصل الى الشعب، ان اوربيدوس الكبير خاصة ، الدائم الجرأة والابتكار ، هو الذي تجرأ على التعبير بصوت عال ، بواسطة الأقنعة المأساوية ، عن عدة أفكار كانت تتغلغل كالسهام داخل عقل الشعب الذي كان لا يتحرر منها الا برسوم ساخرة ومضحكة وبمحاكاة مثيرة للضحك .

لكن أكبر الانكساغوريين هو بريكليس أقوى وأشرف رجل وجد على الاطلاق ، وبصدده تحديداً شهد افلاطون بواقع أن فلسفة انكساغوراس وحدها هي التي أعطت مداها السامي . حين كان يتوجه الى شعبه كخطيب ، عام ، بأسلوب أولمبي من رخام ملؤه الجمال الصارم والثبات ، انه صاف ، ملتف بمعطفه دون أن يزعج طياته ، دون أن تتحرك ملامح وجهه ، دون أن يبتسم ، وبصوت متناسق وقوي ، انه يتكلم اذن ليس كديموستين اطلاقاً ولكن كبريكليس تحديداً حين كان يطلق الرعود والبروق ، مظهراً تباعاً الفناء والخلاص ، لقد كان يبدو وكأنه مختصر كون انكساغوراس ، وصورة قدرة التفكير التي بنت لنفسها أجمل بيت جديرة به ، وبالتالي التجسيد المرئي لقوة الروح في الانسان ، هذه القوة البناءة ، المحركة ، المعربة والمنظمة التي تعانق أفقاً واسعاً وتحتفظ باللاتحديد الخاص بالفنان . ان انكساغوراس نفسه قال ان الانسان هو الكائن الأكثر تعقلاً أو يجب أن ينطوي في ذاته على قدرة التفكير في أعلى درجات امتلائها بالنسبة للكائنات الأخرى ، ويرجع ذلك الى سبب وحيد هو أن الانسان يملك عضواً جديراً بالاعجاب هو اليد . لقد استخلص من ذلك أن قدرة التفكير ، حسب درجة

وحجم امتلاكها لجسم مادي ، تبني دائماً انطلاقاً من هذه المادة أدوات تتطابق مع درجتها الكمية ، اذن الأدوات الأكثر جمالاً والأكثر تطابقاً مع أهدافها ، حين تظهر هي نفسها في امتلائها الأكبر ، وكما أن على فعل قدرة التفكير الأروع والأنسب أن يتكون من هذه الحركة الدائرية الأصلية ، اذ أن الروح كان غير منقسم وملتفاً على نفسه ، كذلك غالباً ما كان تأثير خطاب بريكليس يظهر على انكساغوراس الذي كان يصغي اليه كرمز لهذه الحركةالدائرية الأصلية . ذلك أنه كان هنا أيضاً يتنبأ بزوبعة من الأفكار الفاعلة والمنسقة ، زوبعة ذات قوة مخيفة ولكنها تستولي شيئاً فشيئاً بدوائر ممركزة على المستمعين الأقرب وحتى المستمعين الأبعد وتشدهم بشكل لا يقاوم ، انها حين تصل الى غايتها ، تكون قد حولت الشعب بكامله فارضة عليه نظاماً وتمييزات .

لدى الفلاسفة القدامى اللاحقين ، كانت الطريقة التي يستعملها انكساغوراس في مفهومه لقدرة التفكير لكي يفسر الكون تثير الاندهاش وتظهر لهم بالكاد مقبولة ، لقد كان يبدو لهم انه اكتشف آلة رائعة دون أن يفهمها جيداً . وقد سعوا لأن يتداركوا ما أهمله المخترع . فهم اذن لا يفهمون معنى أن يكون انكساغوراس بقيادة أنقى فكر في المنهج العلمي ، قد رفض أن يطرح مسألة غائية الأشياء (السبب النهائي) مكتفياً في أي حال وقبل كل شيء بمسألة السببية (السبب الفعّال) ان انكساغوراس لم يلجأ الى قدرة التفكير إلا ليرد على هذا السؤال الخاص : « لأي سبب توجد حركة ، ومن أين يتأتى وجود حركات منتظمة » . غير أن افلاطون ينقده لكونه لم يبرهن كما كان عليه أن يفعل أن كل شيء ، بطريقته وبموقعه ، يوجد في الوضع الأجمل ، الأفضل ، والأكثر انسجاماً مع غايته . ولكن انكساغوراس لم يكن ليملك الجرأة على تأكيد ذلك في أية حالة خاصة . حتى ان هذا العالم الفعلي لم يكن بالنسبة له ، أفضل ما يمكن أن نتخيل ، لأنه كان يرى كل الأشياء تولد من كل الأشياء الأخرى وكان قد اكتشف أن فصل المواد بواسطة قدرة التفكير لم يكن محققاً وناجزاً لا في طرف الحيز المليء للعالم ، ولا لدى الكائنات الفردية . إن حاجته للمعرفة قد أشبعت كلياً باكتشافه حركة قادرة ، بمجرد استمرارها ، وانطلاقاً من الخواء حيث تسود فوضى كاملة ، أن تخلق نظاماً مرئياً ،

وهو قد تحاشى أن يطرح على نفسه مسألة سبب الحركة وكذلك مسألة الغائية العقلانية للحركة . فاذا كان على قدرة التفكير أن تحقق بفضل الحركة غاية يفرض ضرورتها جوهر هذه الحركة ، فان قدرة التفكير تفقد بذلك حقها الاستنسابي بأن تبدأ الحركة في أية لحظة . فلأن قدرة التفكير أبدية ، فانها يجب أن تكون أيضاً قد تحددت منذ الأزل بهذه الغاية ، وبذلك لا يعود بالامكان أن يكون هناك أية لحظة زمنية لم تبدأ فيها الحركة بعد ، أكثر من ذلك أن المنطق في هذه الحالة يرفض أن تكون للحركة نقطة انطلاق : وبالتالي فان تصور الفوضى الأصلية ، كأساس لكل التفسير الانكساغوري للعالم ، يكون بدوره قد انهار أمام المنطق . وللتملص من هكذا صعوبات تخلقها الغائية ، كان انكساغوراس دائماً مضطراً لأن يؤكد ويدافع عن النقطة الأقوى في مذهبه ، وهي الروح الاستنسابي : فكل أفعاله ، بما فيها الحركة البدائية ، انما هي أفعال « الارادة الحرة » ، في حين أن كل ما تبقى من الكون ، بعد اللحظة البدائية ، ينبني وفقاً للحتمية الدقيقة وحتى للحتمية الآلية .

غير أن هذه الارادة الحرة بالمطلق لا يمكن تصورها الا كارادة لا هدف لها ، كلعب الطفل تقريباً أو كغريزة اللعب لدى الفنان . من الخطأ أن ننسب لانكساغوراس الخلط الذي يرتكبه عادة الغائيون الذين ، باعجابهم الكبير بالانسجام المذهل مع الغايات ، وأمام توافق الأجزاء مع الكل خاصة في العالم العضوي ، يفترضون مسبقاً أن ما يوجد بالنسبة للادراك انما قد أدخل أيضاً بواسطة الادراك وان ما يكرسونه بوحي من مفهوم الغائية يجب أن يكون أيضاً قد تولد عن الطبيعة بواسطة التفكير والمفاهيم الغائية (شوبنهاور ، العالم كارادة وكتمثل ، ملحق الكتاب الثاني ، الفصل ٢٦ ، في « الغائية ») . ولكن انتظام وغائية الأشياء ليست ، في ذهن انكساغوراس ، على العكس ، سوى النتيجة المباشرة لحركة آلية عمياء ، ولم يقرر انكساغوراس القبول بقدرة التفكير الاستنسابية التي لا تخضع الا لنفسها ، الا لكي يكون بامكانه أن يطلق هذه الحركة ، ولكي يخرج في أية لحظة من ثبات الخواء حيث يسود الموت . لقد أعطى تحديداً قيمة خاصة لقدرة التفكير من حيث صفتها الاستنسابية ، اذن من حيث قدرتها على أن تفعل بطريقة مستقلة كلياً ، لا محددة ، ودون أن تكون محكومة لا بأسباب ولا بغايات .



مقتطفات من الفكر اليوناني

مقتطفات هيرقليطس

١ ـ اما بالنسبة لهذا اللوغوس الموجود ابدا ، فان الرجال عاجزون ابـدا عن فهمه قبل وبعد ان يكونوا قد سمعوا به لاول مرة . ففي حين ان كل شيء يجري وفقا لهذا اللوغوس ، فانهم يشبهون اناسا بدون تجربة ، حـين يتمرنـون على عبـارات واعمال تشبه تلك التي اعرضها انا ، بتمييز كل شيء حسب طبيعته وشرح ما هو . ولكن الرجال الاخرين يجهلون ما يفعلون في حالة النعاس ، كما ينسون ما يفعلون في نومهم .

٢ ـ يجب ان نتبع ايضا ما هو عام اللوغوس عام ، ومـع ذلك فان التعـددية تعيش كما لو كان لكل واحد ذكاؤه الخاص .

٣ ـ ان (للشمس) عرض قدم رجل .

٤ ـ لو كانت السعادة تقوم على ملذات الجسد ، لكانت الثيران سعيدة حين تجد حبوبا للاكل .

٥ ـ لا جدوى من محاولتهم التطهر بتلطيخ انفسهم بدم جديد ، كمن يقع في الوحل ويريد ان يغتسل بالوحل . فهو سيبدو فاقد الرشـد لمن يرى عملـه هذا . وكذلك هذه التماثيل التي يصلون امامها ، كما لو كان بالامكان الثرثرة مع بيوت ،

انهم لا يعرفون شيئا عن الطبيعة الحقيقية للالهة وللابطال .

٦ ـ ان الشمس تتجدد كل يوم .

٧ ـ اذا تحولت كل الاشياء الى دخان ، فاننا سندركها بواسطة المناخير .

٨ ـ ان كل ما هو نقيض يتجمع ، ومن المختلف يولد اجمل انسجام ، كل شيء يتحول بالتنافر .

٩ ـ ان الحمير تفضل القش على الذهب .

١٠ ـ وحدات : كامل وغير كامل ، تقارب وتباعد ، اتفاق واختلاف الاصوات ، واخيرا من كل الاشياء واحد ومن شيء واحد كل الاشياء .

١١ ـ ان كل ما يزحف ينال نصيبه من الضرب .

١٢ ـ ان الذين يتحممون في نفس الأنهر ، تغمرهم دائماً مياه جديدة . والأرواح تنبعث من الرطوبة .

١٣ ـ على الرجل المهذب ألا يكون وسخاً ولا أن يتوسخ ، ولا أن يتبهج في الوحل ، أن الخنازير سعيدة في الوحل .

١٤ ـ لمن يتنبأ هيرقليطس ؟ لرواد الليل ، للسحرة ، لراقصي باخوس ، للماجنات ، لحاملي الأسرار . إذ أن تلقينهم الأسرار المكرسة وسط الرجال لا يتضمن شيئاً من القداسة .

١٥ ـ لو لم يكن احتفالهم بديونيسوس ، ولو لم يغنوا أنشودة الجنس له بالذات لارتكبوا أشنع الأعمال . ولكن هيديس وديونيسوس هما واحد ، وبسببهما فقدوا رشدهم واحتفلوا برقصات باخوس .

١٦ ـ من يستطيع أن يختبىء من النار التي لا تخمد ؟

١٧ ـ إن هناك أناساً كثيرين لا يتناولون الأشياء كما هي ، مهما كان عدد الذين يصطدمون بها ، وحين يعلمون ، لا يفهمون بل يخيل اليهم أنهم يفهمون .

١٨ ـ إن من لا يأمل لن يبلغ ما هو ميؤوس منه الذي لا يمكن إيجاده ولا الوصول اليه .

١٩ ـ هؤلاء الذين لا يعرفون لا أن ينصتوا ولا أن يتكلموا .

٢٠ ـ حين يولدون ، يريدون أن يحيوا ويقاسوا الموت ، أو بالحري أن يرتاحوا وهم يخلفون أولاداً سيقاسون الموت .

٢١ ـ الموت أنه ما نراه في يقظتنا ، النعاس ، هذا ما نراه في نومنا .

٢٢ ـ إن المنقبين عن الذهب يحركون كثيراً من التراب ويجدون قليلاً من الذهب .

٢٣ ـ لن نعرف حتى اسم العدالة لو لم يكن ثمة ظلم .

٢٤ ـ أولئك الذين ماتوا في المعارك يكرمهم الآلهة والرجال .

٢٥ ـ أن الميتات العظيمة تحوز على مصائر عظيمة .

٢٦ ـ أن الانسان في الليل يضيء لنفسه نوراً ، بالرغم من كونه ميتاً وحياً ، نائماً يلمس الميت ، منطفىء العيون ، ومستيقظاً يلمس النائم .

٢٧ ـ إن ما ينتظر الرجال بعد الموت ، هو غير ما يأملون وغير ما يتخيلون .

٢٨ ـ إن ما يبدو محتملاً هو ما يعرفه ويحتفظ به الرجل ذو الشهرة العالية . ولكن العدالة ستطال صانعي وشهود الأكاذيب .

٢٩ ـ إن ثمة شيئاً يفضله أفضل الرجال على كل الأشياء : المجد الأبدي للأشياء الفانية ، ولكن الجمهور يحقق شبعه على طريقة الحيوانات .

٣٠ ـ إن هذا العالم ، بانتظامه ، المتماثل مع ذاته بالنسبة لجميع الكائنات ، لم يصفه أحد من الآلهة ولا من الرجال ، ولكنه كان أبداً ، وهو كائن ، وسيكون ، ناراً حية أبداً تشتعل باعتدال وتنطفي باعتدال .

٣١ ـ تبدلات النار : أولاً البحر ، نصف البحر يتحول إلى تراب ، ونصفه

الآخر يتحول إلى أعصار هوائي . والتراب يتحول إلى بحر سائل ويقاس بنفس القياس قبل أن يتحول إلى تراب .

٣٢ ـ ان الواحد ، الحكمة الوحيدة ، يرفض ويقبل اسم زوس .

٣٣ ـ ان القانون يقوم أيضاً على الخضوع لأرادة الواحد .

٣٤ ـ أنهم يسمعون دون أن يفهموا وهم أشبه بالصم ، ينطبق عليهم مثل : أنهم غائبون وهم حاضرون .

٣٥ ـ على الفلاسفة أن يكونوا خبراء في أشياء كثيرة .

٣٦ ـ أن الموت ، بالنسبة للأرواح ، يعني أن تتحول الى ماء ، والموت بالنسبة للماء يعني أن تتحول الى تراب ، ومن التراب تأتي الماء ، ومن الماء تأتي الروح .

٣٧ ـ أن الخنازير تغتسل في الوحل ، والطيور المنحطة في الغبار أو في الرماد .

٣٨ ـ طاليس ، أنه أول فلكي .

٣٩ ـ في بريانا ، عاش بياس ابن توتاميس ، الذي تفوق بمذهبه على الآخرين .

٤٠ ـ أن معرفة أشياء كثيرة لا تعلمنا الذكاء ، والا لعلمت المعرفة هيزيود وفيثاغوروس الذكاء وكذلك أكسانوفان وهيكاتي .

٤١ ـ تقوم الحكمة على شيء واحد : التمرس بالفكر الذي يحكم الكل بواسطة الكل .

٤٢ ـ لقد كان هوميروس يستحق أن يطرد من الألعاب وأن يضرب بعصا وكذلك ارقبلاوس .

٤٣ ـ يجب اخماد الخروج عن الحد أكثر مما يجب اخماد حريق .

٤٤ ـ على الشعب أن يقاتل دفاعاً عن قانونه كما يقاتل دفاعاً عن أسواره .

٤٥ ـ لن يكون بامكانك أن تجد حدود الروح ، وستقطع خطاك جميع

الطرقات . دون أن تصل إلى لوغوس الروح العميق .

٤٦ ـ الافتراض ؟ مرض مقدس . النظر ؟ خداع .

٤٧ ـ لا تقوموا بتخمينات محفوفة بالمخاطر حول أكبر المواضيع .

٤٨ ـ أن اسم القوس هو الحياة ، وعمله هو الموت .

٤٩ ـ أن رجلاً واحداً يضاهي بالنسبة لي عشرة آلاف رجل ، إذا كان الأفضل .

٤٩° ـ نحن ننزل ولا ننزل في نفس النهر . نحن موجودون وغير موجودين .

٥٠ ـ بالاصغاء ، لا إلى نفسي ، بل إلى اللوغوس ، من الحكمة الأعتراف بأن الكل هو واحد .

٥١ ـ أنهم لا يعرفون كيف يتواقف المتنافر مع نفسه ، توافق توترات معكوسة ، كما في القوس والقيثارة .

٥٢ ـ ان الزمن لطفل يدفع دمى : « ملكية طفل » .

٥٣ ـ أن الصراع هو أب لجميع الأشياء وملك على كل الأشياء ، فهو يكشف في البعض آلهة وفي البعض الآخر رجالاً ، ويجعل من البعض عبيداً ومن البعض الآخر رجالاً أحراراً .

٥٤ ـ أن الانسجام اللامرئي يفوق الانسجام المرئي .

٥٥ ـ أنني أفضل ما يمكننا أن نرى ونسمع ونعلم .

٥٦ ـ أن الرجال ينخدعون حول معرفة العالم المرئي ، مثل هوميروس مع أنه كان الأكثر حكمة بين جميع اليونانيين. فقد خدعه أولاد كانوا يقتلون ثملا قائلين له : أننا نترك ما نرى ونأخذ ، ونحمل ما لا نرى وما لا نأخذ .

٥٧ ـ أن معلم الجمهور هو هيزيود. فالناس مقتنعون بأنه كان يعرف كل شيء تقريباً ، وهو الذي لم يكن يعرف لا النهار ولا الليل ، وهما واحد .

٥٨ ـ الخير والشر هما واحد . ان الأطباء يقطعون ، يحرقون ويعذبون المرضى

بكل الطرق . وهم يحتجون لأنهم يحصلون من المرضى ، بسبب ذلك ، على الأجر الذي لا يستحقون .

٥٩ ـ ان الطريق المستقيم والطريق المتعرج هما واحد .

٦٠ ـ ان الطريق الى فوق والطريق الى تحت هما واحد .

٦١ ـ ان مياه البحر هي الأكثر نقاوة والأكثر تلوثاً . انها صالحة للشرب وحيوية بالنسبة للأسماك . ونتنة ومميتة بالنسبة للرجال .

٦٢ ـ خالدون ، فانون ، فانون ، خالدون ، حياتنا هي موتهم ، وموتنا حياتهم .

٦٣ ـ امام ذلك القابع تحت ، يقفون ويتحولون الى حراس حذرين يحرسون الأحياء والأمـ [illegible] .

٦٤ ـ ان عقة تحكم العالم .

٦٥ ـ (نار) . شبع وبحبوحة .

٦٦ ـ ان النار القادمة ستحكم على كل شيء وتلتهمه .

٦٧ ـ ان الله هو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلام ، شبع وجوع ، ولكنه يتغير كالنار ، وحين يمتزج بعطور فانه يحمل الاسم الموافق لكل عطر منها .

٦٧ ـ: ان العنكبوت وسط خيوطه ، حين تقطع ذبابة أحد الخيوط ، يحس بذلك ويركض نحوها بسرعة وكأنه مغتم لهذا القطع ، وكذلك روح الرجل ، حين يصاب جزء من الجسد بجرح ، تركض نحوه بسرعة وكأنها لا تقدر أن تحتمل جرح الجسد الذي ترتبط به بقوة وبانسجام .

٦٨ ـ ان نفس العلاجات تشفي الأمراض الكبيرة وتحرر الأرواح من الآلام التي تلاقيها .

٦٩ ـ أنا أميز نوعين من التضحيات : تضحيات رجال أنقياء ، والتضحيات المادية

٧٠ ـ هيرقليطس يسمي أفكار الانسان العاب أطفال .

٧١ ـ يجب أن نتذكر أيضاً ذلك الذي ينسى الطريق .

٧٢ ـ أن هذا اللوغوس الذي يحتكون به باستمرار الـذي يحـكم كل الأشياء ، ينفصلون عنه ، وتبدو لهم الأشياء التي يلاقونها كل يوم كأشياء غريبه .

٧٣ ـ يجب الا نتصرف ولا ان نتكلم كنائمين .

٧٤ ـ يجب آلا نتصرف كأولاد الأجداد ، أي باتباع التقاليد فقط .

٧٥ ـ يبدو لي أن النائمين هم صانعو أحداث العالم ومساهمون فيها .

٧٦ ـ أن النار تحيا من موت التراب ، والهواء يحيا من موت النار ، والماء تحيا من موت الهواء ، والتراب يحيا من موت الماء . (مـوت النـار ، ولادة الهـواء ، ولادة الهواء ، موت الهواء ، ولادة الماء) .

(ان موت التراب يولد الماء ، وموت الماء يولد الهواء ، وموت الهواء يولد النار . وبالعكس)

٧٧ ـ أن تصبح الأرواح رطبة ، يشكل هذا بالنسبة اليها لذة أو موتا . فالحياة بالنسبة الينا هي موتها ، والحياة بالنسبة اليها هي موتنا .

٧٨ ـ ليس للروح الأنسانية أفكار ، بينما نجد أفكاراً لدى الروح الالهية .

٧٩ ـ مرموط ! هذا هو الاسم الذي يطلقه العبقري على الانسـان كما يسمـي الرجل الطفل .

٨٠ ـ يجب أن نعرف أن الصراع هو العام ، وأن التنافر عدالة ، كل شيء يتحول بالتنافر وبالضرورة .

٨١ ـ أن تعلم الفصاحة هو كتاب مبارزة .

٨٢ ـ ان أجمل قرد بشع بالمقارنة مع الانسان .

٨٣ ـ ان الأنسان الأكثر حكمة يصبح كالقرد أمام الله من حيث الحكمة والجمال

وكل الأشياء .

٨٤ ـ أن (النار) ترتاح بتبدلها .

٨٤' ـ انه لمتعب أن نكد لنفس الأشياء وان نخدم نفس الأشياء .

٨٥ ـ من الصعب أن يصارع الانسان ضد قلبه ، لأن ثمن رغبتنا ندفعه من أرواحنا .

٨٦ ـ ان معظم الأشياء الالهية لا تطالها المعرفة بسبب قلة الايمان .

٨٧ ـ من شيم الابله أن ينتشي بمطلق قول .

٨٨ ـ انه لنفس الشيء أن نكون أحياء أو أموات ، يقظين أو نائمين ، شباباً أو كهلة ، ذلك انه بالتغير يتحول هذا الى ذاك وبالتغير أيضاً يتحول ذاك بدوره الى هذا .

٨٩ ـ بالنسبة للمستيقظين ، لا يوجد الا عالم مشترك واحد ، في حين نجد لدى النائمين أن كل واحد يعود إلى عالمه الخاص .

٩٠ ـ هناك تبادل بين كل الأشياء والنار ، وبين النار وكل الأشياء ، كما يتم تبادل سلع لقاء الذهب ، والذهب لقاء سلع .

٩١ ـ ليس بامكاننا أن ننزل مرتين في نفس النهر .

٩٢ ـ ان العرافة التي تطلق من فمها المزبد عبارات لا جاذبية فيها ولا زينة ، ولا مساحيق ، إنما تردد خطاباتها على آلاف السنين ، ذلك لأن وحيها يأتي من الله .

٩٣ ـ ان الاله الذي يكشف عن خطابه في ديلفيس لا يتكلم ، ولا يخبي : انه يدل .

٩٤ ـ لن تجتاز الشمس حدودها ، والا لعرف الارينيون ، مساعدو العدالة كيف يكتشفونها .

٩٥ ـ من الأفضل أن نخبيء جهلنا ، ولكن يصعب ذلك في حالة التراخي والسكر .

٩٦ - ان رمي الأموات لضرورة أكثر الحاحاً من رمي الزبل .

٩٧ - ان الكلاب تنبح في وجه كل الذين لا تعرفهم .

٩٨ - ان الأرواح تشم في الهاديس .

٩٩ - لولا الشمس ، لعم الظلام ، بالرغم من وجود بقية الكواكب .

١٠٠ - ان الشمس التي تشرف وتراقب الثورات الدورية ، توزع ، تحدث وتبرز التبدلات والفصول التي تقدم كل شيء .

١٠١ - لقد فتشت عن نفسي بنفسي .

١٠١' - ان العيون هي شهود أصدق من الآذان .

١٠٢ - ان كل شيء بالنسبة لله خير وجميل وحق ، أما بالنسبة للانسان فثمة أشياء عادلة وأشياء أخرى غير عادلة .

١٠٣ - على محيط الدائرة تختلط البداية بالنهاية .

١٠٤ - ما هو اذن فكرهم ، وعقلهم ؟ انهم يثقون بمعلمي الشوارع ويتخذون من الجمهور معلماً . انهم لا يعرفون أن معظم الرجال اشرار وقليلون هم الطيبون .

١٠٥ - لقد كان هوميروس منجماً .

١٠٦ - ان لكل الأيام نفس الطبيعة الواحدة . وكل يوم ككل الأيام الأخرى .

١٠٧ - ان العيون والآذان لشهود سيئة بالنسبة للرجال ، حين تكون نفوسهم بربرية .

١٠٨ - من بين جميع الذين سمعتهم يخطبون ، لا أحد يتوصل إلى هذه النقطة : أن ندرك وجود حكمة منفصلة عن كل شيء .

١٠٩ - من الأفضل أن نخبيء جهلنا .

١١٠ - ليس من المفضل أن يحصل للرجال ما يتمنون .

١١١ - ان المرض يجعل الصحة ممتعة ، والجوع الشبع ، والتعب الراحة .

١١٢ ـ ان أسمى فضيلة هي أن نفكر بشكل صحيح ، وتقوم الحكمة على قول أشياء صحيحة والتصرف حسب الطبيعة مصغين لصوتها .

١١٣ ـ ان الفكر مشترك بين الجميع .

١١٤ ـ لكي نتكلم بذكاء ، يجب أن نستمد قوتنا مما هو مشترك بين الجميع ، كما تستمد المدينة قوتها من القانون ، وأكثر ، ذلك ان كل القوانين البشرية يغذيها القانون الإلهي الوحيد الذي يسيطر على كل شيء عَلى هواه ، يكفي كل شيء ويفوق كل شيء .

١١٥ ـ من خصوصية الروح اللوغوس الذي ينمو بذاته .

١١٦ ـ لقد وهب كل الرجال بالقدرة على أن يعرفوا أنفسهم بأنفسهم وان يفكروا بشكل صحيح .

١١٧ ـ ان الرجل السكران ينقاد من قبل طفل صغير ، انه يترنح ولا يعرف اين يمشي ، لأن روحه رطبة .

١١٨ ـ شعاع جاف ومضيء : الروح الأكثر حكمة والأفضل .

١١٩ ـ إن سمة الرجل هي عبقريته الخاصة .

١٢٠ ـ إن حدود الفجر والمساء هي الدب الأكبر ، ومقابله حدود زوس الصافي .

١٢١ ـ من الأجدى لأهل أفسس أن يشنقوا أنفسهم جميعاً وان يخلوا مدينتهم لفئران الجبل ، انهم هم الذين نفوا هيرمودور ، أفضل رجل بينهم ، قائلين : لن يكون بيننا رجل أفضل والا فليكن الأكثر فعالية في مكان آخر ومع اناس آخرين .

١٢٢ ـ ابهام : اقترب .

١٢٣ ـ ان الطبيعة تحب أن تختبيء .

١٢٤ ـ ان أجمل انتظام في العالم أشبه بكتلة نفايات مجموعة صدفة .

١٢٥ ـ حتى الـCYCEON يتفكك اذا لم نحركه .

١٢٥ - فلتبق ثروتكم فائضة أبداً ، يا أهل افسس ، لكي يظهر سوء سلوككم في وضح النهار .

١٢٦ - ان البارد يصبح حاراً ، والحار يصبح بارداً ، والمبلل يصبح جافاً ، والجاف يصبح رطباً .

مقتطفات بارمنيـدوس
في الطبيعـة

١ ـ إن الأفراس التي تقلني ذهبت بي الى حيث كان اندفاع روحي يدفعني ، لقد انطلقت على طريق الالوهة الشهير والذي يقود بنفسه ، الرجل العالم عبر كل المدن . لقد تم اقتيادي الى هناك ، وهناك أوصلتني الجياد المطهمة البارعة التي كانت تجر عربتي . لقد كانت الحوريات تقود خطاي ، والمحور المشتعل داخل الدواليب وقد كان يجره دولابان من كل جهة ـ كان يطلق صرخة الناي الحادة ، حين ألقت بنات هيليوس من يدها الستور التي كانت تغطي راسها لتقودني الى النور متخلية عن مسكن الليل . هنا توجد الأبواب التي تشرف على طرق الليل والنهار . يوجد فوق جسر عرضي ، وتوجد تحت عتبة حجرية . والباب المشيد موصد بدرف متينة . وديكه(DIKE) التي تقمع الأخطاء بقساوة ، تحرس الأقفال المزدوجة الحركة . إن الحوريات التقتها بعبارات لطيفة وحصلت منها بمهارة على أن تبعد عن الباب المقفل المجهز بترباس . وانفتحت الدرف على مصراعيها ، مزحلقة المفاصل بالاتجاه المعاكس في الحزقات المزينة بالنحاس والمزودة بمسامير وبكل . وتواً عبر الأبواب ، على الطريق الواسع ، قادت الفتيات الجياد والعربة . واستقبلتني الألوهية بعطف ، أخذت يدي بيدها وكلمتني بهذه العبارات :

« أيها الشاب الذي ترافقه الحوريات الخالدة ، أنت الذي تأتي به هذه العربة

إلى مقامنا ، أهلاً وسهلاً بك ! ذلك انه ليس مصيراً مشؤوماً ذلك الذي جعلك تأخذ هذا الطريق البعيد جداً عن الطرق التي شقتها الكائنات الفانية بل هو حب العدالة والحقيقة . غير أنه يجب أن تكون على علم بكل شيء ، بقلب الحقيقة المستدير والذي لا يلين ؛ وبالاراء البشرية . يجب ألا تولي لهذه الآراء أية مصداقية حقيقية . غير أنه يجب أن تلم بها أيضاً لكي تعرف ، عبر تحقيق يمتد إلى كل شيء وفي كل شيء ، الحكم الذي يجب أن تكونه حول واقع هذه الآراء » .

« ابتعد بفكرك عن طريق البحث هذا ولا تدع عادة التجارب المتعددة تحملك على القاء عيون عمياء على هذا الطريق ، وآذان صماء وعبارات لغة فظة . ولكن عليك أن تحسم هذه المسألة مثار الجدال ، والتي كلمتك لتنوي عنها ، بواسطة التفكير ولا يبقى أمام شجاعتك إلا طريق واحد .

٢ - يبدو أنه يجب أن تتناول بفكرك ، وبحزم ، ما يفلت من نظرك وما يقع تحته على السواء ، لن تنجح في قطع الوجود عن تواصله مع الوجود ، بشكل انه لا يهرب الى الخارج ولا يتجمع .

٣ - لا يهمني كثيراً من أين أبدأ ، اذ أن لي عودة الى هنا .

طريق الحقيقة

٤ - ٥ - اذن ! سأتكلم ، أنت اصغ واحفظ عباراتي التي ستعلمك ما هما طريقا البحث الوحيدان اللذان يمكن لنا تصورهما . الأول يقول أن الوجود موجود ، وانه لا يمكن ألا يكون موجوداً . إنه لطريق اليقين ، لأنه يرافق الحقيقة . الطريق الآخر هو : ليس الوجود موجوداً ، واللاموجود هو بالضرورة موجود . ان هذا الطريق هو درب ضيق لا يمكننا أن نتعلم عليه شيئاً . ذلك انه ليس بامكاننا أن ندرك اللاوجود بالفكر ، لأنه خارج متناولنا ، كما لا يمكننا أن نعبر عنه بعبارات ، في الواقع أن الفكر والوجود هما نفس الشيء .

٦ - من الضروري أن نقول ونفكر أن الوجود هو موجود ، لأنه الوجود ، أما بالنسبة للاوجود ، فانه ليس شيئاً ، انه لتأكيد أدعوك لأن تزنه جيداً . أولاً ابتعد

بفكرك عن طريق البحث هذا الذي أدنته لتـوي ، وافعـل نفس الشيء بالنسبة للطريق الذي يضيع عليه هنا وهناك الرجال الجهلة ، ان لهذا الطريق وجهاً مزدوجا . ان حرج فكرهم يدفع فكرهم الحائر في كل الاتجاهات ، انهم ينجرون كالصم والعميان والأغبياء ، وكالجمهور العديم التفكير الذي يعتبر أن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليسا نفس الشيء . يقوم رأيهم على أنه يوجد في كل شيء طريق يتناقض مع ذاته .

٧ ـ لا مجال للشك انه لن يكون بامكانهم أبداً أن يبرهنوا لك وجود اللاوجود وانت ابتعد بتفكيرك عن طريق البحث هذا .

٨ ـ يبقىء لنا طريق واحد للسير : الوجود هو موجود . ويوجد حشد من الاشارات التي تؤكد أن الوجود ليس مخلوقاً ، وليس فانياً ، لأنه وحده الكامل ، الثابت والأبدي ، ليس بامكاننا أن نقول انه كان أو انه سيكون ، لأنه يوجد في نفس الوقت وكلياً في اللحظة الراهنة ، واحداً ، مستمراً ، في الواقع ، أية ولادة يمكن أن ننسب اليه ؟ كيف وبأية وسيلة يمكن أن نبرر نموه ؟ لن أدعك تقول أو تفكر انه يمكن تبرير نموه باللاوجود . ذلك انه لو جاء من لا شيء ، فأية ضرورة حتمت ظهوره متأخراً أو باكراً ؟ في الواقع ، ليس للوجود لا ولادة ولا بداية . وهكذا فانه من الضروري اذن أن يكون حتماً والا فلا يكون اطلاقاً . لن يكون بامكان أية قوة اقناعنا بالقول انه يمكن أن يولد من اللاوجود شيء إلى جنبه . وهكذا فان ديكه (DIKE) لا تفلت قيودها ولا تسمح لا بالولادة ولا بالموت ، بل تتمسك بحزم بما هو موجود . وبهذا الصدد ، فان الحكم يتمحور حول هذا المأزق : أو هو موجود أو هو ليس موجوداً . من المسلم به اذن ـ ومن المستحيل أن نفعل غير ذلك ـ انه يجب أن نتخلى عن الطريق الذي لا يمكن أن نعقله أو أن نسميه ، لأنه ليس الطريق الصحيح . ينتج عن ذلك أنه يبقى لنا الطريق الآخر وهو الذي يطابق الواقع . فكيف يمكن اذن للوجود أن يأتي الى الوجود في المستقبل ؟ أو كيف جاء إلى الوجود في الماضي ؟ فلو أتى الى الوجود ، لما كان موجوداً . وسيكون الأمر كذلك لو كان عليه يوماً أن يوجد . وهكذا ينطفيء التوالد ، ويصبح الهلاك مستحيلاً .

يضاف الى ذلك أن الوجود ليس قابلاً للانقسام ، لأنه بكامله متماثل مع ذاته ،

أنه لا يطرأ عليه لا ازدياد ، وهذا ما يتناقض مع تماسكه ، ولا نقصان ، بل هو ممتلىء كلياً بالوجود ، وهو أيضاً متواصل كلياً ، نظراً لأن الوجود ملاصق للوجود .

وهو ، من جهة أخرى : ثابت ، مقيد بقبضة علاقات قوية ، انه بدون بداية وبدون نهاية ، لأننا رفضنا كلياً فكرة ولادته وموته، وهي الفكرة التي تنفر منها قناعتنا واحساسنا بالحقيقة . انه يبقى متماثلاً مع ذاته ، في نفس الحالة وبذاته . وهكذا يبقى ثابتاً ، في نفس المكان ، ذلك أن الضرورة القوية تقيده بشدة داخل حدودها التي تطوقه من جميع الجهات . ولا يمكن بالتالي للوجود أن يكون لا متناهياً ، إذ لا ينقصه في الواقع شيء ، ولو كان لا متناهياً لافتقد الى كل شيء .

إن فعل الفكر وموضوعه يختلطان بدون الوجود ، الذي يتلفظ بالفكر من داخله ، لا يمكن أن نجد فعل الفكر ، إذ لا يوجد ولن يوجد أبداً شيء خارج الوجود نظراً لأن المصير قد قيده بطريقة أصبح معها وحيداً وثابتاً . وهكذا اذن فان كل هذه الأشياء ليست سوى أسماء أطلقتها الكائنات الفانية بسرعة تصديقها المعهودة ، ولادة وموت ، وجود ولا وجود . تغير مكان وفساد ألوان براقة .

ولأن للوجود حداً أ قصى ، فانه كامل ، يشبه كتلة كرة مستديرة بشكل جيد ، متوازنة في كل مكان مع نفسها . لا بد في الواقع من أن لا يكون ، ولا في أي مكان ، قابلاً للزيادة أو للنقصان . إذ لا شيء يستطيع أن يمنعه أيضاً من الاتساع ، ولا شيء من الوجود يستطيع أن يكون زائداً هنا وناقصاً هناك من الوجود ، ذلك أن كل شيء فيه محرم . إن النقطة التي يتساوى انطلاقاً منها في جميع الاتجاهات تتجه أيضاً نحو حدوده .

طريق الرأي

إنني أختتم هنا عباراتي الجديرة بالثقة وأفكاري حول الحقيقة . تعلم الآن آراء الكائنات الفانية ، بالاصغاء إلى الترتيب المخيب لشرحي .

إن الرجال ، في فكرهم ، قد قرروا التمييز بين وجهين للأشياء ، أحدهما يجب ألا يسمى أنهم بذلك بالذات يبتعدون عن الحقيقة . لقد حكموا انهما كانا شكلياً متناقضين وأعطوهما خصائص مختلفة . من جهة ، النار التي تمد لهيبها في

الهواء ، النار الملائمة ، الخفيفة جداً ، والمتمثلة مع ذاتها من كل الجهات ، ولكنها مختلفة عن الآخر من جهة أخرى ، ما هو بالضبط نقيض للنار ، الليل المظلم ، جسم سميك وثقيل . سأعرض لك العلاقات المحتملة بين هذين الشيئين ، لكي لا يتفوق عليك أبداً فكر أي كائن فان .

٩ ـ لأن كل شيء يسمى نوراً وليلاً ، ولأن ما ينبثق عن قدرة كل شيء قد طبق تارة على هذا وتارة على ذاك ، فان كل الكون مليء بالنور والظلام معاً ، وكذلك بالليل وهي عناصر متساوية فيما بينها ، نظراً لعدم وجود أي شيء مشترك بين الواحد والآخر .

١٠ ـ ١١ ـ ستتعرف على مادة الفضاء ، الكواكب التي تشكل في الأثير النتائج المضيئة لمشعل الشمس الصافي ، كما ستتعرف على أصل هذه الكواكب ، ستتعرف على الأعمال المتجولة للقمر المستدير وعلى طبيعته ، ستتعرف أيضاً على الفضاء الذي يحيط بكل شيء ، على ولادته ، وبأية طريقة فرضت عليه الضرورة التي تحكمه أن يحفظ الحدود القصوى للكواكب ، وكيف باشرت بالوجود والأرض ، الشمس ، القمر والأثير الذي ينتمي إليها جميعاً ، والأولمب الأكثر تراخياً ، وقوة النجوم المحرقة .

١٢ ـ إن الحلقات الأضيق ممتلئة بالنار بدون امتزاج ، ثم تأتي حلقات الليل وينتشر وسطها جزء من اللهب ، وسط هذه الحلقات توجد الألوهية التي تحكم كل شيء . انها تشرف ، في كل مكان ، على الولادة المخيفة ، دافعة الأنثى للاتحاد بالذكر ، والذكر بالأنثى .

١٣ ـ أولاً ، قبل كل الالهة ، خلقت أيروس (EROS) .

١٤ ـ لامعاً أثناء الليل ، وتائهاً حول الأرض .

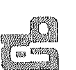
١٥ ـ متجهاً بنظره دائماً نحو أشعة الشمس الساطعة .

١٦ ـ كالمزيج الذي يحكم الجسد والأعضاء ، هكذا يظهر فكر الرجال ، انه نفس الشيء ، للجميع ولكل واحد ، الذكاء وطبيعة جسد الرجال ، والفكر هو الذي يسيطر .

١٧ ـ الفتيان الى اليمين ، والفتيات إلى اليسار .

١٨ ـ وهكذا ترى ، بالنسبة للرأي ، ما وجد وما يوجد ، ثم سينمو كل شيء وسيموت ، وقد أطلق الرجال اسماً خاصاً على كل واحد من هذه الأشياء .

الفهرس

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الثمن : ١٢ ل . ل او ما يعادلها